

Université de Montréal

La formation historique et la structure actuelle du racisme en Louisiane

par

Xavier Robillard-Martel

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de
Maître ès sciences (M.Sc.) en anthropologie

Mai 2017

© Xavier Robillard-Martel, 2017

RÉSUMÉ

Le racisme est souvent décrit comme une attitude de peur, de haine ou d'intolérance. Dans le cadre de cette étude, je propose plutôt de l'appréhender comme un rapport de pouvoir entre des groupes sociaux définis en termes de « races ». Dans la partie théorique de mon analyse, je développe une approche qui permet d'étudier le racisme comme un phénomène à la fois historique et structurel. En adoptant une perspective matérialiste et en m'appuyant sur l'exemple du racisme envers les Afro-Américains, je soutiens que l'idéologie raciste est liée aux inégalités économiques et politiques entre les groupes. Dans la partie historique, j'étudie la formation de l'oppression raciale en Louisiane, dans le contexte général de la colonisation européenne et de l'esclavage en Amérique. Je démontre que des discriminations et des inégalités ont perduré jusqu'à aujourd'hui, malgré l'abolition de l'esclavage puis de la ségrégation raciale. Enfin, dans la partie ethnographique, je m'appuie sur les entrevues que j'ai réalisées pour examiner la dynamique actuelle des rapports entre les Cajuns, les Créoles et les Noirs dans le sud de la Louisiane. Je note que les Noirs et les Créoles sont critiques envers la domination des Blancs en général et des Cajuns en particulier. La résistance des Noirs et des Créoles s'exprime dans divers aspects de leur culture et de leur identité, bien que des divisions persistent entre ces deux groupes.

Mots-clés : Racisme, Afro-Américains, Noirs, Créoles, Cajuns, Colonisation, Esclavage, Louisiane, États-Unis

ABSTRACT

Racism is often described as an attitude of fear, hatred or intolerance. In the context of this study, I suggest that we should rather conceive of it as a relation of power between social groups categorized in terms of "races". In the theoretical section of my analysis, I develop an approach which enables the study of racism as both a historical and structural phenomenon. Using a materialist perspective and relying on the example of racism towards African Americans, I hold that racist ideology is tied to political and economic inequalities between groups. In the historical section, I examine the formation of racial oppression in Louisiana, in the broader setting of European colonization and slavery in America. I demonstrate that discriminations and inequalities have endured until today, despite the successive abolition of slavery and racial segregation. Finally, in the ethnographic section, I draw upon the interviews that I have conducted to analyze the contemporary dynamic of relations between Cajuns, Creoles and Blacks in southern Louisiana. I note that Blacks and Creoles are critical towards the domination of Whites in a general sense and towards that of Cajuns especially. Blacks and Creoles' resistance is conveyed in various aspects of their culture and identity, even while divisions persist between these two groups.

Keywords: Racism, African Americans, Blacks, Creoles, Cajuns, Colonization, Slavery, Louisiana, United States

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	i
ABSTRACT.....	i
TABLE DES MATIÈRES	ii
REMERCIEMENTS.....	iv
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 : THÉORIE, HISTOIRE ET STRUCTURE DU RACISME.....	5
Une brève définition du racisme	5
L’approche théorique de Stuart Hall.....	13
La formation historique du racisme	16
De l’Antiquité au Moyen Âge.....	18
Les débuts de l’esclavage au 15 ^e siècle	23
La colonisation de l’Amérique au 16 ^e siècle	25
L’esclavage racial au 17 ^e siècle	29
La formation du racisme structurel	33
La structure du racisme envers les Noirs	38
Le racisme et les autres inégalités structurelles	39
La dimension économique du racisme.....	42
La dimension politique du racisme	48
La dimension idéologique du racisme	53
CHAPITRE 2 : LA FORMATION HISTORIQUE DU RACISME EN LOUISIANE ...	61
Le contexte de la colonisation française en Amérique	62
La colonisation française en Louisiane.....	72
La colonisation espagnole à la fin du 18 ^e siècle	79
Le développement des plantations au début du 19 ^e siècle	87
La ségrégation raciale après la Guerre civile.....	94
La formation des identités au début du 20 ^e siècle.....	102

CHAPITRE 3 : LA STRUCTURE ACTUELLE DU RACISME EN LOUISIANE	112
Méthodes d'enquête	112
La « cajunisation » du sud de la Louisiane	120
Les Noirs et les Créoles face à l'hégémonie des Cajuns	130
La résistance des Noirs face au racisme en Louisiane	140
Les Noirs, les Créoles et les « Créoles noirs ».....	146
CONCLUSION.....	159
BIBLIOGRAPHIE	162
ANNEXES	190
Annexe 1 : Histoire de la colonisation, de l'esclavage et du racisme, jusqu'à 1800 ..	190
Annexe 2 : Représentation graphique de la structure du racisme	191
Annexe 3 : Structure raciale de la société louisianaise, de 1699 à aujourd'hui.....	192

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier les gens qui m'ont accueilli en Louisiane, sans qui cette recherche n'aurait pas été possible. Un merci tout spécial va à ceux et celles qui ont osé me faire confiance et qui ont accepté de me recevoir chez eux ou de m'accorder une entrevue. Vos encouragements avaient pour moi une valeur inestimable.

Je remercie chaleureusement mon directeur, Bernard Bernier, de m'avoir incité à suivre mes intérêts de recherche et de m'avoir soutenu tout au long de ce projet. Je remercie également la professeure Sirma Bilge d'avoir contribué par ses enseignements à éveiller ma curiosité envers les questions qui font l'objet de ce mémoire.

Merci aux organismes qui ont participé au financement de ce projet, soit le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), la Faculté des études supérieures et post-doctorales de l'Université de Montréal (FESP), l'Université de Montréal elle-même, ainsi que le département d'anthropologie de l'Université de Montréal.

Je suis très reconnaissant envers mes collègues du département d'anthropologie, qui m'ont accueilli dans leur local de travail, de même qu'envers les membres du groupe d'écriture, qui m'ont poussé à me lancer dans le processus de rédaction.

Je remercie enfin Lori pour son humour et son soutien inconditionnel. Merci!

INTRODUCTION

Quand je me suis engagé dans ce projet de recherche, je le concevais avant tout comme une exploration des questions liées aux inégalités socioéconomiques et aux relations ethniques dans le sud de la Louisiane. Je savais que cette région possédait sa propre dynamique sociale et culturelle, liée à son histoire unique et à la diversité des groupes ethniques en présence. Je savais, notamment, que les « Cajuns » et les « Créoles » avaient cherché à mettre en valeur leur culture et leur identité depuis les années 1970 environ, et que leurs efforts respectifs étaient parfois entrés en concurrence. Mais j'ignorais encore la nature précise des rapports entre ces groupes.

C'est seulement en approfondissant mes connaissances historiques et en me rendant sur le terrain que je me suis aperçu de l'importance du racisme envers les Noirs dans la société louisianaise. L'histoire du racisme en Louisiane a débuté au tournant du 18^e siècle, lorsque les Français ont entrepris de coloniser les sociétés autochtones de la région et de développer une économie fondée sur le travail des esclaves africains. Cette situation d'oppression et d'exploitation s'est poursuivie pendant plus d'un siècle et demi sous la supervision successive de la France, de l'Espagne et enfin des États-Unis. L'esclavage n'a été aboli en Louisiane qu'après la Guerre civile américaine, au milieu des années 1860, et seulement pour être remplacé par un régime de ségrégation raciale digne de l'apartheid sud-africain. Ce régime s'est écroulé cent ans plus tard, sous la pression de la lutte de libération des Noirs dans le cadre du mouvement pour les droits civils, au cours des années 1950 et 1960. De nombreuses inégalités héritées de l'époque de l'esclavage et de la ségrégation ont survécu malgré tout, de sorte que le racisme et les discriminations raciales demeurent des phénomènes incontournables en Louisiane.

Au fur et à mesure que je prenais conscience de ces enjeux, j'ai été amené à reformuler ma problématique de recherche et à renouveler mon cadre théorique. J'en suis venu à reconnaître le racisme comme un phénomène social, plutôt que comme une simple attitude de haine, de peur ou d'hostilité. J'ai choisi de l'analyser comme un rapport de pouvoir ou une forme d'oppression, qui s'est construit historiquement et qui structure aujourd'hui les rapports entre les groupes dans leurs principales dimensions.

Comme l'a écrit Frantz Fanon, « une société est raciste ou elle ne l'est pas » (1952 : 69; 2006 : 49). C'est-à-dire qu'il est « normal » qu'une société qui s'est formée dans le cadre de la colonisation et de l'esclavage adopte une structure inégalitaire, fondée sur la domination de certains groupes sur les autres. Cette structure hiérarchique est un trait commun à toutes les sociétés qui ont été touchées par l'histoire de la colonisation européenne et de l'esclavage depuis la fin du 15^e siècle. Compris ainsi, le concept de « racisme » offre une clé pour interpréter la dynamique des rapports entre les groupes ethniques ou raciaux qui composent la société louisianaise.

Mon objectif dans le cadre de ce projet a donc été de développer une approche pour l'étude du racisme, que j'ai appliquée ensuite au cas spécifique de la Louisiane. Le premier chapitre de mon mémoire consiste dans la présentation du cadre théorique que j'ai élaboré. Il s'ouvre avec une brève définition du concept de racisme, compris comme un rapport de pouvoir entre des groupes sociaux historiquement définis en termes de « races ». Cette définition sert d'introduction à la section suivante, qui présente l'approche de Stuart Hall. Une figure fondatrice des *Cultural Studies* dans le contexte britannique, Hall est bien connu pour son apport à l'étude des médias et de la culture populaire. Cependant, au cours de sa carrière académique, il a aussi publié de nombreux textes sur le sujet du racisme, dans lesquels il a suggéré de l'étudier comme un phénomène à la fois *historique* et *structurel*. Il a aussi conçu l'identité « noire » comme un phénomène culturel façonné par l'histoire de l'oppression raciale et par l'expérience des luttes politiques dans des contextes sociaux donnés. Je me sers des principes théoriques proposés par Stuart Hall comme d'une méthode pour élaborer ma propre analyse du racisme en Louisiane.

Les sections suivantes du premier chapitre abordent tour à tour les dimensions historique et structurelle du racisme. La section historique retrace l'émergence de l'idéologie raciste depuis les débuts de l'esclavage et de la colonisation européenne en Amérique. Elle met en lumière le rôle de certains États européens dans la formation initiale d'un projet colonial et d'une économie de plantations esclavagistes. Elle identifie aussi le milieu du 17^e siècle comme moment à partir duquel le racisme envers les Noirs s'est consolidé et a acquis un caractère systématique. Cette partie historique est suivie d'une analyse structurelle du racisme, qui se penche sur le cas des Afro-Américains aux États-Unis. Les éléments abordés dans cette section illustrent l'interaction entre les dimensions

de l'économie, de la politique et de l'idéologie, pour démontrer que les divisions et les conflits entre les groupes raciaux sont ancrés dans des inégalités concrètes. Le groupe dominant jouit de privilèges matériels et symboliques qui lui donnent un intérêt dans le maintien de sa position hiérarchique. Les groupes subalternes ont intérêt pour leur part à lutter contre les discriminations et l'exclusion qu'ils subissent.

Les deuxième et troisième chapitres reprennent les réflexions développées dans le premier chapitre, mais en les appliquant au cas de la Louisiane. Le deuxième chapitre analyse la formation historique de l'oppression raciale dans la société louisianaise. Il débute avec une section qui démontre que l'État et les colons français avaient adopté une idéologie raciste dès la seconde moitié du 17^e siècle, soit avant même leur arrivée initiale en Louisiane. À partir du début du 18^e siècle, ils ont importé en Louisiane la pratique de l'esclavage et ont tenté d'établir une économie de plantations, mais ils ont été frustrés dans leur démarche par l'opposition des Autochtones et des Africains. Ils ont finalement cédé la colonie à l'Espagne, qui a relancé l'économie locale en s'appuyant toujours sur une main-d'œuvre africaine tenue en esclavage. Les faits historiques présentés ici remettent en cause la thèse voulant que les Français aient été « moins racistes » envers les Autochtones et les Noirs en Louisiane que les colons européens ailleurs en Amérique.

Les sections suivantes du deuxième chapitre poursuivent le récit historique en couvrant la période qui va de la cession de la Louisiane aux États-Unis, au tournant du 19^e siècle, jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. Elles retracent la consolidation de l'esclavage dans les décennies précédant la Guerre civile américaine, les effets de cette guerre sur la société louisianaise et les efforts de la population afro-américaine dans sa lutte contre le racisme. Elles expliquent aussi comment sont apparus les principaux groupes ethniques qui composent la société louisianaise, tels que les Créoles et les Cajuns.

Enfin, le troisième chapitre porte sur la structure actuelle du racisme en Louisiane. Les analyses proposées sont fondées en bonne partie sur les données que j'ai recueillies dans le cadre de mon enquête de terrain ethnographique dans le sud de l'État. La première section du chapitre sert donc à présenter les méthodes d'enquête que j'ai employées. J'y décris les modalités de mon séjour en Louisiane, la structure de mes entrevues, de même que les réflexions théoriques qui sous-tendent mes choix méthodologiques.

Les sections suivantes du troisième chapitre offrent une analyse de la dynamique actuelle des rapports entre les Cajuns, les Créoles et les Noirs en Louisiane. Il s'agit d'examiner dans quelle mesure la structure de ces rapports porte en elle les traces des époques précédentes, et dans quelle mesure elle porte aussi une part d'instabilité qui offre des possibilités de résistance. Les questions abordées touchent d'abord à la domination du groupe des Cajuns. Je décris le processus de « cajunisation » du sud de la Louisiane, qui consiste dans la montée en popularité de l'identité cajun au sein de la population blanche. J'explique que ce processus s'est enclenché en réaction face au mouvement pour les droits civils et qu'il s'inscrit dans le phénomène plus large de l'« ethnicité blanche » aux États-Unis. Je documente aussi l'opposition des Noirs et des Créoles à la domination des Cajuns et à l'appropriation de leur culture par ces derniers.

Pour finir, j'explore la culture et l'identité des Créoles et des Noirs de Louisiane. Je retrace les épisodes importants de leur combat contre les inégalités et les discriminations, et je détecte certaines des traces que ces luttes ont laissées dans leur culture et dans leur conscience. Un des effets de la lutte de libération des Noirs en Louisiane a été l'adoption d'une identité « noire » par plusieurs Créoles, qui ont accepté de faire front commun avec l'ensemble de la population afro-américaine. Les données que j'ai recueillies démontrent que l'alliance entre les Noirs et les Créoles perdure encore aujourd'hui, mais qu'elle semble aussi s'être effritée. Certaines forces agissent de manière à réactiver les divisions entre ces deux groupes, ce qui pourrait avoir pour effet de fragiliser leur position dans la résistance contre l'oppression raciale et contre l'hégémonie des Cajuns.

J'espère que cette étude fournira une analyse satisfaisante de l'histoire et de la structure du racisme en Louisiane. J'espère en particulier que certaines des interprétations offertes seront reçues comme des apports originaux à l'étude de la société louisianaise. Mon souhait est que ce mémoire contribue à l'étude critique des inégalités raciales dans les sociétés contemporaines.

CHAPITRE 1 : THÉORIE, HISTOIRE ET STRUCTURE DU RACISME

Ce chapitre de mon mémoire porte directement sur la question du racisme. Je développe un cadre théorique qui a pour but de favoriser l'analyse critique du phénomène et son étude dans des contextes sociaux et historiques spécifiques. L'approche proposée vise à aborder le racisme en tant que phénomène social, pour générer des interprétations concernant les transformations historiques de la structure sociale, la position des sujets dans cette structure et les possibilités de lutte et de résistance. Je privilégie le cas du racisme envers les Afro-Américains aux États-Unis, parce que la littérature sur le sujet est assez vaste pour permettre la construction d'un cadre théorique élaboré et parce que les observations concernant ce type de racisme peuvent être appliquées, avec quelques nuances, au cas plus précis du racisme envers les Noirs en Louisiane.

Une brève définition du racisme

Une première confusion survient souvent lorsque le racisme est réduit à une attitude de haine, de peur ou d'hostilité. Dans les années 1970, la philosophe Colette Guillaumin (2002 : 99-102) relevait déjà l'utilisation croissante en France du terme « racisme » pour caractériser « toute forme d'hostilité ou de mépris associée à des catégories dont tout définissant, conscient ou inconscient, de caractère racial est absent ». Suivant cet usage, on entend parfois parler de racisme « envers les femmes » ou même « envers les policiers », alors qu'il est question de sexisme dans un cas et d'une simple hostilité dans l'autre. Cette pratique s'observe surtout dans le langage courant, mais elle émerge aussi à l'occasion dans des ouvrages savants. Il en va ainsi de ce passage repéré dans l'introduction d'un livre sur l'histoire du racisme : « le racisme, c'est *la haine de l'autre en tant qu'autre*. La haine du Noir en tant que Noir, du flic en tant que flic, de l'homosexuel en tant qu'homosexuel » (Delacampagne 2000 : 11). La méprise concerne ici deux éléments, soit la question des attitudes (haine, peur, hostilité, etc.) et la question des groupes sociaux qui sont visés par le racisme (les femmes, les policiers, les homosexuels, etc.).

Dans le cadre de cette étude, je considère pour ma part que le racisme ne se réduit pas à une attitude hostile envers n'importe quel groupe social. Je propose qu'un discours

ou une pratique ne soient qualifiés de racistes que dans la mesure où ils renforcent *un rapport de pouvoir ou d'oppression entre des groupes sociaux historiquement définis en termes de « races »*. Cette définition se décline en deux temps, qui font intervenir la notion de « pouvoir » et celle de « race ». On considérera qu'il n'y a pas lieu de parler de racisme si l'un ou l'autre de ces éléments est absent du contexte à l'étude.

Dans un premier temps, la référence au concept de pouvoir permet de clarifier la question des attitudes. Le racisme mobilise effectivement des attitudes de haine, de mépris et d'agressivité, mais il faut reconnaître qu'il ne se réduit pas à ces manifestations. Une telle réduction aurait pour effet de « rejeter dans l'ombre » les autres formes de la conduite raciste (Guillaumin 2002 : 103). L'idéologie raciste peut très bien inclure, par exemple, des formes d'idéalisation, de fascination pour l'altérité et pour l'exotisme, de fétichisme et de fantasmes, en plus des stéréotypes méprisants qu'on lui associe le plus souvent (Hall 1992a; 2013). Ces représentations, qui peuvent être « positives » en apparence, n'en renforcent pas moins les rapports de pouvoir et les inégalités entre les groupes. Ce que fait le racisme, ce n'est donc pas seulement de produire de l'hostilité, mais plus généralement d'« organiser les affects » (Balibar 1997 : 28). Il oriente les idées, mobilise les discours et infléchit les pratiques de manière à ce que l'ensemble des activités et des représentations qui constituent la « culture » dans un contexte donné se trouvent pénétrées des thèmes et du style de l'idéologie raciste. En suivant cette approche, on peut voir que le racisme n'est pas qu'une simple défaillance morale ou qu'une forme de peur et d'hostilité.

Le sociologue Herbert Blumer (1958) a été l'un des premiers à formuler une approche de l'idéologie raciste – ce qu'il appelle les « préjugés raciaux » – qui intègre la notion de pouvoir. À ses yeux, le racisme ne se résume pas à une attitude, une opinion ou une croyance. Il s'agit plutôt d'une disposition générale des membres du groupe qui occupe une position dominante dans la société. C'est le « sens » que ce groupe possède de sa propre dominance. Ce sens de la position sociale peut s'exprimer de manières variées, par du rejet, du mépris et de la peur envers les groupes subalternes, mais aussi par du paternalisme, de la bienveillance condescendante et diverses formes de fascination. L'élément définitionnel n'est pas la teneur de l'attitude elle-même, mais le rapport social dans lequel elle s'inscrit. Cet élément important est retenu dans les définitions qui font du racisme un « concept

relationnel » (e.g. Mullings 2004 : 684), à la différence des approches qui y voient un phénomène situé seulement au niveau des affects et des idées.

La référence à la notion de pouvoir distingue aussi le racisme d'autres phénomènes avec lesquels il est souvent confondu, tels que l'ethnocentrisme et la xénophobie (Anthias et al. 2005 : 8). Ces termes désignent des rapports de méfiance et d'hostilité entre des groupes ethniques qui se craignent mutuellement ou qui perçoivent de façon négative leurs traditions et leurs mœurs respectives. Suivant la définition classique de l'ethnocentrisme proposée par le sociologue W. G. Sumner (1940), il s'agirait d'un comportement présent chez tous les groupes ethniques et dans tous les contextes sociaux, donc d'une disposition universelle de l'humanité. Je crois qu'ainsi défini, le concept d'ethnocentrisme est problématique, puisqu'il peut servir à présenter comme une hostilité réciproque et naturelle ce qui est en fait un rapport de pouvoir inégal. Tel que je le définis, le concept de racisme ne se situe à un tel niveau d'abstraction. Il ne désigne pas n'importe quelle forme d'agressivité, mais un rapport social présent dans des contextes spécifiques et mettant en relation des groupes qui occupent des positions inégales.

C'est ainsi que l'étude du racisme exige une prise en compte des rapports concrets entre les groupes dans un contexte social donné. Pour déterminer si une pratique ou un discours est « raciste », on ne peut pas se demander seulement quelle est la nature de l'acte en question. Il faut savoir à quel groupe appartient la personne qui exécute cet acte, quel est le groupe visé, et quel est l'effet probable de l'exécution de cet acte, par une personne de ce groupe, dans ce contexte précis. C'est en fonction de ces paramètres qu'une action peut apparaître comme étant « raciste ». Cela exige de prendre en compte la position relative des groupes dans la structure sociale, pour déterminer s'ils sont liés par un rapport de pouvoir inégal et si l'acte qui nous intéresse est susceptible de renforcer ce rapport. En dernière analyse, un acte n'est raciste que dans la mesure où il a pour effet de consolider les inégalités et de renforcer l'oppression des groupes subalternes.

L'étude du racisme nous invite donc à prendre en compte la question du pouvoir. Mais elle exige aussi que l'on distingue les rapports de pouvoir fondés sur des catégories raciales de ceux qui s'appuient sur d'autres types de catégories, comme les classes sociales et les genres. Cette distinction fait intervenir la notion de « race », car pour qu'il y ait du racisme dans un contexte social et culturel donné, il faut nécessairement que les groupes

impliqués soient définis ou aient été historiquement définis, au moins implicitement, en termes de « races » (Goldberg 1993 : 93-103).

La question de savoir si des races humaines existent « réellement » au niveau de la nature ou de la biologie est hors sujet lorsqu'il est question d'analyser les rapports concrets entre des groupes sociaux qui se définissent eux-mêmes comme des « races » (Guillaumin 2002 : 11, 19, 92). Répéter que l'humanité ne se divise pas réellement en races n'a pas l'effet « anti-raciste » que l'on attribue parfois à cet énoncé (voir Balibar 2005). Affirmer que les races n'existent pas ou que l'humanité est indivisible ne permet pas de faire disparaître les divisions sociales conçues en termes de race, ni *a fortiori* d'éradiquer le racisme (Hall 1992b : 297-298; Hall 1993 : 23). Les catégories raciales peuvent donc très bien exister dans la « culture » sans que leur existence ne soit fondée dans la « nature ». En tant que constructions sociales, elles ont des effets matériels et symboliques bien réels (Hall 2002 : 453). L'emploi d'euphémismes pour éviter de prononcer le nom des races, en parlant de « cultures » (noire, arabe, etc.) ou en utilisant des termes de géographie pour classer les groupes (Européens, Asiatiques, Africains), ne fait souvent que cacher à la conscience qu'il s'agit encore de catégories raciales. La référence à une notion de « race » demeure toujours implicitement présente et socialement active.

Une fois admis que le phénomène du racisme fait nécessairement usage de catégories raciales, il faut encore déterminer comment fonctionnent ces catégories. Je suis ici une approche commune à plusieurs auteurs, selon laquelle la race peut être comprise comme un « signe » ou un « signifiant ». Pour Colette Guillaumin (2002 : 93-97), le signifiant de la race s'accroche nécessairement à des marqueurs somatiques, c'est-à-dire associés au corps. Cela inclut des traits physiques visibles comme la couleur de la peau et la forme du visage, de même que des traits invisibles, plus ou moins imaginaires mais toujours associés au corps, comme les gènes et le sang (suivant les expressions « sang juif », « sang indien », etc.). La référence constante au corps et à l'idée de nature sert à renforcer le concept de race en lui donnant une sorte d'ancrage idéologique.

Chez le philosophe David Goldberg (1993 : 80-84) et chez Stuart Hall (1996 : 21; 1997a; 1997b : 290; 2000a : 221-225), la race est aussi comprise comme un signifiant, mais son sens est plus « flottant » que chez Guillaumin. Il peut s'accrocher non seulement à des traits somatiques, mais aussi à des marqueurs culturels et sociaux (l'identité ethnique ou

religieuse, la langue, etc.). Cela signifie que la classification raciale peut utiliser des points d'ancrage aussi bien « naturels » que « culturels ». C'est le contexte social et historique qui détermine l'utilisation d'un critère de classification particulier. Les différents critères de classification raciale sont toujours perçus cependant comme la marque d'une différence de nature ou d'« essence » entre les groupes raciaux.

Cette approche qui fait de la race un symbole peut surprendre au premier abord, tant l'idée de race est associée dans la conscience populaire à l'apparence physique. Pour démontrer que la classification raciale ne dépend pas que de marqueurs visibles, prenons l'exemple de la catégorie « noire » aux États-Unis. La classification d'une personne comme étant noire dépend bien d'un ensemble de traits corporels, tels que la couleur de la peau, la texture des cheveux et la forme des lèvres et du nez. Quiconque présente en conjonction, et à un certain degré, un certain nombre de ces traits peut être catégorisé à première vue comme étant « noir ». Mais la présence de ces traits somatiques visibles ne détermine pas à elle seule l'issue de la classification. D'autres éléments peuvent aussi fonctionner comme des marqueurs de la « noireté » (*blackness*). C'est le cas par exemple de l'accent. Lorsqu'il est impossible de déterminer l'identité raciale d'une personne sur la base de son apparence physique – par exemple lors d'une conversation téléphonique, ou lorsque la couleur de sa peau est assez pâle pour qu'elle « passe » comme blanche – l'utilisation par cette personne de l'« accent noir » américain peut servir de critère de classification. C'est alors le langage qui sert à « signifier » la race. D'autres traits culturels plus ou moins incorporés, comme les habitudes vestimentaires, les types de coiffure et la gestuelle, peuvent aussi jouer un rôle semblable à celui du langage dans la classification raciale.

Même lorsqu'il vise spécifiquement un groupe défini comme « noir », le racisme ne se focalise donc pas seulement sur la couleur de la peau et la forme du corps. Les marqueurs de classification, qu'ils soient visibles ou non sur le corps, agissent tous comme les signes perceptibles d'une « réalité » métaphysique sous-jacente, appelée « race », qui est imaginée comme étant inscrite dans la nature. Le racisme tire ainsi une partie de sa force du fait qu'il présente comme étant ancrée dans la nature l'appartenance à ce qui est en fait un groupe social (Hall 1980a : 342; 1996 : 21, 24; 1997a).

Le fonctionnement symbolique de la classification raciale aux États-Unis peut aller encore plus loin que dans l'exemple présenté ci-dessus. Il arrive parfois qu'une personne

soit classée socialement comme noire en dépit du fait qu'aucun signe perceptible au niveau de son corps ou de ses mœurs ne permette de l'identifier comme telle. Dans un tel cas, la classification s'appuie sur un principe d'hérédité appelé *one drop rule*, selon lequel une seule goûte de « sang noir » suffit à qualifier quelqu'un comme étant noir. Ce principe fait en sorte qu'une personne perçue comme blanche au premier abord peut être classée comme « réellement » (c'est-à-dire socialement) noire s'il s'avère qu'un de ses ancêtres était lui-même classé comme tel. À l'opposé, une personne perçue d'abord comme noire demeure toujours classée comme socialement noire. On peut dire qu'un double standard est appliqué, qui attribue à l'association avec la noïreté un pouvoir symbolique très puissant. Le principe de la *one drop rule* est parfois qualifié d'« absurde », mais c'est oublier que toute classification raciale est arbitraire. Cet exemple démontre en fait que le phénomène social de la race fonctionne comme un « concept » fondé sur l'hérédité, et non comme une réalité physique directement perceptible (Drake 1987 : 107-108).

Notons que les systèmes de classification raciale varient en fonction des contextes sociaux et des époques (Marshall 1993). Une même personne peut être classée de différentes façons selon l'endroit où elle se trouve. L'anthropologue Harry Hoetink (1967 : xii) a relevé qu'un même individu pourrait être classé socialement comme blanc en République dominicaine ou à Puerto Rico, comme *colored* ou « mulâtre » en Jamaïque ou à la Martinique, et comme noir dans le Sud des États-Unis, puisque les principes de classification varient dans chacun de ces contextes. Dans un même ordre d'idées, l'anthropologue Sidney Mintz (1971 : 437) a suggéré qu'à Haïti, à la différence des États-Unis, le moindre indice de « sang blanc » suffirait à faire qu'une personne ne soit pas classée comme noire (cf. Trouillot 1994). Le nombre de catégories et le fonctionnement de la classification dépendent de facteurs sociaux et politiques complexes. Cette complexité est examinée plus loin dans le cas de la Louisiane.

Ce que la plupart des systèmes de classification raciale ont en commun, en dépit de leur diversité apparente, c'est i) qu'ils trouvent tous leur origine dans l'histoire de la colonisation et de l'esclavage, ii) que les catégories qu'ils emploient sont rattachées à des positions inégales dans la structure sociale, et iii) qu'ils favorisent invariablement la « blanchité » (*whiteness*). En effet, les catégories raciales servent toujours de points d'ancrage à des rapports de pouvoir entre les groupes qui occupaient des positions inégales

dans le cadre de la colonisation et de l'esclavage. Aussi, les positions dominantes sont toujours associées au pôle de la « blancheur », alors que les positions subalternes, du moins dans les anciennes colonies esclavagistes d'Amérique, tendent à être associées au pôle de la « noiréité » (Hall 1999a : 14). La structure sociale présente une hiérarchisation qui favorise le groupe des Blancs (les descendants des colonisateurs européens) au détriment du groupe des Noirs (les descendants d'esclaves africains), avec entre ces deux pôles une ou plusieurs catégories intermédiaires.¹ C'est pourquoi le phénomène du racisme peut aussi être désigné par l'expression de « suprématie blanche » (Mills 2003).

Si les classifications raciales varient autant d'un contexte à l'autre, et si le signifiant de la race peut s'accrocher à n'importe quel marqueur physique ou culturel, visible ou invisible, quel est alors le sens d'une référence à la race? Comme l'ont écrit Guillaumin, Goldberg et Hall, et comme le notent aussi d'autres chercheurs (e.g. Anthias et al. 2005: 10; Harrison 1995 : 65; Winant 2006: 999, n2), le racisme implique par définition une forme d'essentialisme. Un raisonnement essentialiste est une prise de position ontologique selon laquelle des objets possèdent une nature ou « essence » qui les définit en soi et les distingue d'objets de nature différente. L'essentialisme racial est l'idée selon laquelle l'humanité se divise en « races », chacune de ces races possédant des caractéristiques qui lui sont propres et intrinsèques. Le recours au concept de race servirait donc à tracer des distinctions de nature ou d'essence entre des groupes sociaux.

La référence à la notion d'essentialisme soulève une question importante. Si l'essentialisme racial est bien un élément de définition nécessaire du racisme, est-ce un élément suffisant? Autrement dit, la référence à une catégorie essentialiste de race est-elle en elle-même une marque de racisme? Selon moi, si l'on considère que l'essentialisme racial suffit à définir le racisme, cela revient à situer le phénomène uniquement au niveau des idées et des croyances (la croyance en l'existence de races). Il s'agit alors d'une définition idéaliste du racisme, qui néglige les rapports concrets entre des groupes sociaux historiquement constitués. On retrouve souvent ce genre de définitions dans les

¹ Pour un bref survol des différents modes de classification raciale dans les Caraïbes, voir Hoetink (1967 : 35-49; 1985). Dans toutes les sociétés étudiées par Hoetink, le groupe racial subalterne est associé à la noiréité (« les Noirs »), tandis que le groupe dominant est associé à la blancheur (« les Blancs »), avec parfois une catégorie intermédiaire (« *coloureds* », « mulâtres », « gens de couleur », etc.).

dictionnaires (voir Guillaumin 2002 : 311-315) et parfois dans les ouvrages savants.² Cette définition néglige la notion de « pouvoir » évoquée plus haut.

Le principal problème avec les définitions idéalistes du racisme peut s'illustrer de la façon suivante. Prenons le cas d'une personne appartenant à un groupe subalterne, par exemple une personne afro-américaine aux États-Unis, qui croirait elle-même en l'existence de races et qui exprimerait son mépris envers les membres du groupe dominant, dans ce cas les Blancs. Cela correspondrait à ce qui est parfois désigné comme un « racisme inversé » ou un « racisme envers les Blancs ». Mais il faut reconnaître que cette expression d'hostilité ne renforcerait pas les inégalités entre les groupes impliqués, puisque les Noirs n'exercent pas collectivement de domination sur les Blancs dans la société américaine. L'élément du pouvoir serait absent, bien que la référence à une catégorie essentialiste de race et une attitude d'hostilité seraient présentes. Cette manifestation d'hostilité ne se qualifierait donc pas comme étant « raciste » en vertu de la définition que j'ai proposée plus haut. La référence à une catégorie essentialiste de race est peut-être nécessaire pour repérer la présence du racisme, mais elle n'est pas suffisante.

J'ai clarifié jusqu'ici quelques notions clés, comme celles de « pouvoir » et de « race », qui forment selon moi les critères de définition du racisme. Mais ces précisions ont déjà fait intervenir d'autres notions, comme celles d'histoire et de structure sociale, dont le sens est demeuré implicite. Or ce sont là des concepts cruciaux pour faire émerger le racisme en tant que problématique. Le pouvoir, par exemple, fait référence à un rapport entre des groupes occupant des positions inégales dans la structure sociale. La race, pour sa part, est le terme qui sert à désigner certaines de ces positions. De plus, la structure des rapports de pouvoir entre les groupes raciaux, c'est-à-dire le racisme tel qu'il se manifeste dans un contexte social donné, se forme toujours historiquement dans le cadre de certains processus culturels, politiques et économiques. J'essaie de rendre plus explicites ces prémisses théoriques dans les sections suivantes de ce chapitre.

² Par exemple: « *Racism is any set of beliefs that organic, genetically transmitted differences (whether real or imagined) between human groups are intrinsically associated with the presence or the absence of certain socially relevant abilities or characteristics, hence that such differences are a legitimate basis of invidious distinctions between groups socially defined as races.* » (van den Berghe 1978 : 11, je souligne). Cet auteur offre une définition idéaliste du racisme, qui se rapporte selon moi à l'essentialisme racial.

L'approche théorique de Stuart Hall

L'approche théorique que je développe dans ce chapitre s'inspire en bonne partie des travaux de Stuart Hall (1932-2014). Hall est reconnu comme un des principaux fondateurs des *Cultural Studies* en Grande-Bretagne, où il a contribué au renouvellement des sciences sociales dans une perspective critique d'inspiration marxiste et surtout gramscienne. Quelle est donc la pertinence de son œuvre pour l'étude du racisme?

D'abord, comme il l'a lui-même souligné, l'ensemble de ses travaux a été élaboré à travers le « prisme » de l'histoire de la diaspora africaine dans les Caraïbes, une diaspora dont il faisait partie puisqu'il était lui-même originaire de la Jamaïque (Paul 2004 : 66-67). Ensuite, bien qu'on ne retrouve pas dans ses écrits une théorie complète et systématique du racisme, Hall a publié sur une période de trois ou quatre décennies plusieurs essais qui abordent directement le sujet. Pris dans leur ensemble, ces textes fournissent des balises utiles dans l'élaboration d'un cadre théorique pertinent. J'offre dans cette section un résumé de la conception du racisme que l'on retrouve chez Stuart Hall.

Le racisme est compris par Hall comme un phénomène social. En tant que tel, il peut être étudié en suivant trois grands principes qui constituent une sorte de « méthode » d'analyse. Au nombre de ces principes, on trouve une prémisse matérialiste, une prémisse historique, et une prémisse structurelle (voir Hall 1980a). La prémisse *matérialiste* veut que le racisme soit étudié dans le contexte de ses conditions matérielles d'existence. Il ne peut pas être réduit à sa dimension « idéelle » (l'idéologie raciste) et analysé en dehors du contexte où il se manifeste. Il ne peut pas non plus être réduit à une forme d'essentialisme racial. Cela ne signifie pas que sa dimension idéelle doit être ignorée, mais elle doit être articulée à la base matérielle avec laquelle elle interagit.

La prémisse *historique* suggère pour sa part que le racisme n'est pas une propriété intemporelle de la nature humaine, comme sont parfois compris les phénomènes de l'ethnocentrisme et de la xénophobie. Il s'est formé historiquement dans certaines conditions et il continue toujours à se transformer en fonction des mouvements de la conjoncture économique, politique et idéologique, aussi bien à l'échelle locale que globale. Une attention particulière doit être portée à la forme spécifique qu'il prend dans une société donnée, à une époque donnée. Cette forme ne se réduit pas de façon simple et directe aux

conditions matérielles du moment. Elle porte en elle les traces des formes historiques précédentes, qui sont le substrat sur lequel elle se constitue. Dans le cas du racisme envers les Noirs, par exemple, l'histoire de la colonisation et de l'esclavage en Amérique est incontournable pour interpréter les événements actuels.

La prémisse *structurelle*, finalement, suggère qu'une attention particulière doit être portée à l'articulation entre les différentes dimensions de la vie sociale, qu'il s'agisse de l'économie, de la politique ou de l'idéologie. L'étude du racisme ne devrait pas tenter de réduire le phénomène à l'une ou l'autre de ces dimensions, ou suggérer que l'une d'entre elles ne ferait qu'en refléter une autre – l'idéologie raciste « reflétant », par exemple, la structure économique. Elle devrait plutôt chercher à saisir chaque dimension dans sa spécificité et à saisir l'ensemble dans son « unité complexe ». Hall emploie la distinction classique entre l'économie, la politique et l'idéologie pour opérer un découpage dans la structure sociale (1980a : 338; 1983a). La notion de structure peut aussi faire référence à l'idée selon laquelle la société est divisée en classes ou en groupe raciaux, chacun de ceux-ci occupant une position différente dans la structure sociale.

Suivant donc ces trois grandes prémisses théoriques, Stuart Hall a proposé un modèle d'analyse qu'il applique aux « formations sociales structurées racialement », ou « *racially-structured social formations* » (1980a : 305). Ce modèle sert à étudier les sociétés qui présentent une stratification sociale complexe, intégrant non seulement une division en termes de classes sociales mais aussi en termes de « races ». Dans ce genre de sociétés, très commun dans les Caraïbes et en Amérique, la population a été historiquement divisée en un certain nombre de groupes sociaux appelés « races », et chacun de ces groupes occupe une position de dominance ou de subalternité par rapport aux autres au sein d'une même « pyramide de domination » (Hall 1977 : 154).

Dans une « formation sociale structurée racialement », les membres des catégories raciales subalternes sont surreprésentés parmi les classes laborieuses et démunies, alors que les membres de la catégorie dominante sont concentrés au sein de l'élite et des classes privilégiées. Bien sûr, cette répartition n'est jamais parfaite. Les membres d'un même groupe racial peuvent appartenir à des classes sociales différentes. Mais peu importe leur position en termes de classe, les membres des catégories raciales subalternes peuvent toujours faire l'objet d'une stigmatisation liée à l'idéologie raciste et de discriminations au

plan juridique, politique ou économique. Les membres des catégories dominantes peuvent quant à eux bénéficier d'opportunités et de privilèges matériels ou symboliques dont les groupes subalternes sont exclus. L'essentiel ici est que les deux formes de stratification, l'une fondée sur la classe et l'autre sur la race, se conjuguent au sein d'une même « matrice de stratification » (Hall 1977 : 152).

Ce modèle structurel, qui est ancré dans l'analyse des rapports concrets ou « matériels » entre les groupes sociaux, est fondé aussi dans l'étude de l'histoire. L'approche de Hall nous invite à nous demander comment ont pu se former historiquement de telles « formations sociales structurées racialement ». Dans le cas des sociétés des Caraïbes et d'Amérique, il est clair que cette structure a émergé au temps de la colonisation et de l'esclavage sur les plantations. Les puissances coloniales d'Europe, les marchands d'esclaves et les propriétaires de plantations ont alors entraîné de force en Amérique des personnes originaires de la côte occidentale de l'Afrique, afin qu'elles forment une main-d'œuvre agricole tenue en esclavage. Au temps de l'*esclavage racial*, soit à partir du milieu du 17^e siècle, la division en classes sociales (esclaves et libres) et la division raciale (Noirs et Blancs) se superposaient presque parfaitement, car tous les esclaves étaient originaires d'Afrique et classés comme « noirs », et tous les colons européens étaient libres et classés comme « blancs ». Les deux principes de division, l'un fondé sur la classe et l'autre sur la race, formaient des « systèmes d'équivalence » (Hall 1985 : 110).

Ce moment historique a fourni le « modèle génératif » d'une structure sociale qui, malgré ses transformations subséquentes, a retenu le principe d'une division « raciale » entre les descendants des esclaves africains et les descendants des colons européens (Hall 1977 : 170). Ainsi, même après l'abolition officielle de l'esclavage au cours du 19^e siècle, les Noirs ont été maintenus collectivement dans une position subalterne, tandis que les Blancs ont conservé leur dominance. Les systèmes de classe et de race ont cessé de se superposer parfaitement, mais ils ont continué à être en corrélation.

Notons que le modèle d'analyse développé par Hall ne s'applique pas uniquement aux sociétés d'Amérique. Il peut s'étendre à toutes les sociétés coloniales modernes dans lesquelles certaines catégories de la population ont été intégrées dans un rapport d'oppression ou d'exploitation par le groupe colonisateur (Hall et Cantoni 1977 : 454-456). Ce modèle concerne aussi les cas plus récents où la population d'une ancienne colonie a

migré vers un ancien pays colonisateur (le phénomène des migrations « post-coloniales »), de telle sorte que le rapport de domination colonial et la hiérarchie raciale se sont transposés à l'intérieur de l'ancien pays colonisateur (Hall 1988a : 299). Le racisme qui s'est formé à l'époque de la colonisation s'est donc reproduit jusqu'à aujourd'hui, en s'étendant à l'échelle globale et en s'adaptant à de nombreux contextes locaux.

En effet, il est important de reconnaître que le racisme n'adopte pas la même forme et ne fonctionne pas selon les mêmes modalités à toutes les époques et dans toutes les sociétés. Puisqu'il est ancré dans les rapports sociaux, et puisque ces rapports varient d'un endroit à l'autre et se transforment dans le temps, la forme et le fonctionnement du racisme varient aussi en fonction des lieux et des époques. C'est là une exigence de spécificité sur laquelle Hall insiste à de nombreuses occasions, en écrivant qu'il ne faut pas s'attacher à analyser *le* racisme en général, mais plutôt *des* racismes historiquement spécifiques (e.g. 1978a : 26; 1980a : 336; 1986 : 23; 1992c : 12-13). Je m'inspire de ce principe lorsque j'étudie plus loin la formation du racisme en Louisiane.

Ces quelques considérations résument l'approche théorique proposée par Stuart Hall et indiquent les grandes lignes de l'analyse qui est suivie dans ce mémoire. Les prémisses *historique* et *structurelle* sont retenues afin d'organiser le texte. C'est ma conviction que l'étude du racisme en tant que phénomène structurel doit être précédée par une interprétation de son développement historique. Ce travail d'interprétation permet d'éviter de réifier la structure sociale en en faisant un objet figé.

La formation historique du racisme

J'ai soutenu jusqu'ici que le racisme s'est formé dans le contexte de l'esclavage et de la colonisation européenne en Amérique. Il existe en fait plusieurs interprétations de la formation historique du racisme. Certains auteurs croient qu'il s'agit d'un phénomène commun à tous les États impérialistes depuis l'Antiquité (e.g. Hacking 2005), alors que d'autres croient qu'il n'est apparu qu'au 19^e siècle (e.g. Arendt 1944). Ces diverses interprétations sont souvent liées à des projets politiques ou à des « régimes de vérité » concurrents, comme l'a remarqué l'anthropologue Ann Stoler (1997). Je crois tout de même qu'il est possible d'établir avec un bon degré de certitude le fait qu'un rapport de

pouvoir fondé sur des catégories raciales n'existait pas avant le début de la colonisation européenne et de l'esclavage racial au 16^e et au 17^e siècle. Pour défendre cette thèse, je me concentre dans cette section sur le cas du racisme envers les Noirs.

L'historiographie du racisme se divise en deux grandes tendances, dont l'une y voit un phénomène universel et prémoderne, et l'autre y voit un phénomène proprement moderne (voir Allen 1994 : 1-24; Vaughan 1989; 1995 : 136-174). Dans un bref article sur le sujet des classifications raciales, le philosophe Ian Hacking (2005 : 112-114) affirme par exemple que le racisme est un point commun de tous les grands empires, de la Chine ancienne aux États européens, en passant par la Perse. Il soutient que l'emploi de catégories raciales serait une tendance typique des empires à classer les populations pour mieux les contrôler. Il suggère aussi que le racisme envers les Noirs aurait existé dans l'Antiquité. Hacking n'est pas le seul à défendre cette position. Il existe une longue tradition académique qui tend à faire du racisme envers les Noirs l'expression innée des structures cognitives de l'esprit humain, d'une cosmologie manichéenne opposant le blanc et le noir, ou de diverses croyances « prémodernes » (voir Drake 1987 : 62-75).

Les premiers écrits académiques qui ont remis en cause la thèse d'un racisme universel et prémoderne sont apparus quant à eux vers le milieu du 20^e siècle. En 1944, par exemple, l'historien Eric Williams a écrit : « *Slavery was not born of racism: rather, racism was the consequence of slavery* » (1994 : 7). Selon lui, ce n'était pas un racisme préexistant envers les Noirs qui avait motivé le recours à une main-d'œuvre africaine sur les plantations des Caraïbes. L'idéologie raciste était apparue seulement *a posteriori*, pour justifier l'exploitation des esclaves africains. Peu après, en 1948, l'anthropologue Oliver Cox (1959 : 321 sq.) a lui aussi suggéré que le racisme était apparu au moment de la colonisation de l'Amérique, quand les États européens ont imposé leur domination aux Autochtones et aux Africains et qu'ils ont justifié cette domination en s'appuyant sur le concept de race (voir Simon 1970). Dans les décennies suivantes, la position défendue par Williams et par Cox a prospéré jusqu'à former une tradition critique bien développée.

Comme l'a écrit Stuart Hall (1980a : 337-338), la question n'est pas tant de savoir si l'humanité en général trace des distinctions fondées sur des catégories raciales, mais biens dans quelles situations concrètes de telles distinctions deviennent socialement actives. Dans les pages qui suivent, je démontre que le racisme n'est pas un phénomène

commun à tous les grands empires ou une tendance universelle de l'humanité. J'explique qu'il est un produit du *colonialisme moderne*, une forme spécifique d'impérialisme développée par les États européens à partir de la fin du 15^e siècle. Le colonialisme moderne se distingue principalement de trois façons, soit i) par le type de domination politique qu'il impose, ii) par son articulation avec un système économique capitaliste, et iii) par le fait qu'il s'appuie sur une idéologie raciste (voir Samson 2005 : 3-7; Steinmetz 2014 : 78-81). Je démontre aussi que le racisme envers les Noirs est un produit de l'*esclavage racial*, une forme unique d'esclavage qui s'est développée sur les plantations des Caraïbes à partir du milieu du 17^e siècle. On trouvera en annexe un tableau qui synthétise l'histoire du racisme présentée dans cette section de mon mémoire (Annexe 1).

De l'Antiquité au Moyen Âge

La thèse défendue ici, selon laquelle le racisme n'existait pas avant le 15^e ou le 16^e siècle environ, n'implique pas l'absence totale de distinctions fondées sur les traits corporels associés aujourd'hui avec la notion de race. De tout temps, des gens ont pu remarquer que leurs corps étaient différents de ceux d'autres personnes et se questionner au sujet de cette différence. Parfois, des groupes ont même pu accorder une préférence esthétique à une apparence particulière, généralement la leur ou celle d'une classe dominante. La thèse que je défends implique seulement que ces différences n'étaient pas regroupées sous le vocable de la « race », qu'on ne supposait pas qu'elles reflétaient une nature ou une « essence » différente, et qu'elles ne servaient pas de point d'ancrage à des rapports de pouvoir inégalitaires. Bref, cette thèse implique qu'il n'existait pas de « formation sociale structurée racialement » au sens entendu par Stuart Hall (1980a : 305). L'appartenance à ce qui allait plus tard être considéré comme des races n'avait pas d'influence sur la position des sujets dans la structure sociale.

La meilleure démonstration de cette réalité se retrouve dans les travaux de l'anthropologue St. Clair Drake (1987; 1990). Ce dernier a étudié la position des personnes qui seraient aujourd'hui classées comme noires dans une variété de contextes sociaux, allant de l'Égypte et de la Grèce antique à l'Europe médiévale. Cela lui a permis de documenter l'absence de racisme au sein de ces sociétés. Au sujet de l'Égypte par exemple,

Drake (1987 : 115-332) explique que des personnes aux apparences physiques variées se côtoyaient dans la vallée du Nil au cours de l'Antiquité, puisque le fleuve reliait l'Éthiopie à la région du delta, en passant par le royaume de Méroé en Nubie. Or la société égyptienne n'établissait pas de classification sur la base de la couleur de la peau, de la forme du visage et de la texture des cheveux. Elle n'allouait pas de position spécifique aux personnes ayant une peau foncée ou d'autres traits somatiques associés aujourd'hui à la « noireté ». Certaines dynasties pharaoniques, comme la 25^e dynastie, sont réputées pour avoir vu des personnes originaires de Nubie occuper des postes de pouvoir importants. Si l'on se fie à l'iconographie et à la statuaire de l'époque, ces gens seraient classés comme noirs selon la plupart des critères actuels, et certainement selon le principe de la *one drop rule* en vigueur aux États-Unis. Il n'y avait donc pas de racisme envers les Noirs ni même de catégorie de « race » en Égypte ancienne. Cela n'empêche pas que d'autres principes de division aient été actifs, comme la stratification en classes sociales ou les distinctions fondées sur le genre et sur des marqueurs culturels (langues, religions, mœurs, etc.).

La Grèce antique offre un autre cas d'étude pertinent, puisqu'il s'agissait d'une société fortement ethnocentrique dont la production agricole dépendait en bonne partie du travail des esclaves. Or il semble que cet ethnocentrisme exacerbé ne se soit jamais focalisé sur la couleur de la peau comme marqueur de différence ou comme principe de classification. L'esclavage n'était pas réservé aux membres d'un groupe ethnique ou racial particulier et les personnes originaires d'Afrique ont pu occuper des positions sociales très diverses. La couleur noire ne portait pas dans ce contexte les connotations négatives qu'on lui a attribuées plus tard dans l'univers symbolique européen (association à la saleté, au péché, etc.) (Drake 1990 : 31-44). Les Grecs remarquaient certainement les différences physiques entre leurs propres corps et ceux des gens qu'ils appelaient les « Éthiopiens », mais le fait d'être un Éthiopien en Grèce n'impliquait aucune forme d'exclusion ou d'oppression particulière (Snowden 1995). Il n'existait pas non plus à cette époque de notion équivalente à celle de « race ». Les divisions sociales étaient formulées en termes politiques, moraux et culturels, suivant la distinction entre « barbares » et « citoyens » (Goldberg 1993 : 21-22). C'est sur ce genre de catégories, et non sur des catégories raciales, que s'appuyait l'ethnocentrisme de la société grecque.

Si l'Antiquité nous fournit des exemples pertinents de formations sociales exemptes de racisme, le cas du Moyen Âge européen est encore plus intéressant. Ce sont les royaumes européens de l'époque médiévale qui ont entrepris les conquêtes à l'origine du colonialisme moderne et c'est nécessairement à partir des éléments présents dans la culture médiévale que l'idéologie raciste a pu se constituer. La question de la présence du racisme au cours du Moyen Âge fait donc l'objet de débats importants.

L'historien Charles Verlinden est l'un de ceux qui ont le plus vivement défendu la thèse d'une continuité radicale entre le Moyen Âge et l'époque moderne en ce qui concerne la colonisation et l'esclavage. Il est allé jusqu'à écrire que « l'économie esclavagiste des colonies modernes est purement et simplement la continuation de celle des colonies médiévales » (1953a : 386; voir aussi 1950; 1951; 1970 : ix-xxi). Je crois pour ma part que malgré les continuités qui peuvent exister entre l'époque médiévale et la modernité coloniale, il y a aussi, lorsqu'il est question de racisme, une part irréductible de nouveauté qui justifie de distinguer ces deux époques. Cette périodisation historique demeure utile en tant qu'outil analytique, car l'oppression raciale telle qu'elle s'est manifestée dans la colonisation des Amériques n'existait pas en Europe médiévale.

Prenons d'abord le cas de l'esclavage. Il s'agissait d'une institution importante dans la société romaine pendant l'Antiquité. Après s'être perpétué au début du Moyen Âge, il a décliné fortement en Europe à partir du 8^e siècle, au profit d'autres formes de servitude comme le servage et la vilenie.³ Il n'a toutefois pas disparu complètement, car des personnes continuaient d'être capturées lors des guerres que les États menaient à leurs frontières. À partir du 10^e siècle, par exemple, les royaumes germaniques prenaient de nombreux captifs à leurs frontières orientales, en Europe de l'Est, puis ils les vendaient comme esclaves dans le reste de l'Europe. À partir du 13^e siècle, la pratique de réduire en esclavage les peuples d'Europe de l'Est a connu une résurgence avec la traite esclavagiste menée par les cités italiennes sur les rives de la mer Noire. La plupart des esclaves capturés étaient destinés au marché nord-africain, mais il s'en est retrouvé aussi dans tout le bassin méditerranéen. Comme plusieurs d'entre eux appartenaient aux peuples slaves, une

³ La distinction entre esclavage et servage repose sur la notion juridique de propriété. À la différence du serf qui est lié à la terre, l'esclave est considéré comme la propriété de son maître et peut être vendu comme tel. Les conditions de vie et les occupations des esclaves varient en fonction du contexte social.

association est apparue entre la catégorie « Slave » et le statut d'esclave. C'est pourquoi le terme latin pour « slave » est à l'origine étymologique du mot signifiant « esclave » dans la plupart des langues d'Europe depuis le bas Moyen Âge (Verlinden 1943; 1976; 1988). L'important ici est que les esclaves slaves seraient classés comme « blancs » selon les critères actuels de classification raciale. On peut donc dire qu'il n'y avait pas à cette époque d'association entre les traits de la noireté et le statut d'esclave.

Quelle était alors le statut des personnes noires dans les sociétés européennes? Il est probable que plusieurs des Africains qui ont atteint l'Europe au Moyen Âge avaient été achetés pour servir d'esclaves domestiques (Verlinden 1983). Cette présence en position d'esclaves, assez marginale mais tout de même croissante à partir du 13^e siècle, pourrait expliquer l'apparition des premières représentations négatives de la noireté à la même époque (voir Heng 2011a; 2011b). Mais il semble que le nombre d'esclaves noirs n'était pas assez grand pour créer une association directe entre le fait d'être noir et le statut d'esclave, du genre de celle qui existait alors pour les Slaves. Les représentations parfois négatives des Africains côtoyaient des images positives, que certains ont considéré comme une forme de « négrophilie » médiévale (Fredrickson 2002 : 26). De Saint-Maurice aux Vierges noires, en passant par le Roi mage Balthazar et le mythe du prêtre Jean opérant en Éthiopie, les représentations de la noireté étaient loin d'être toutes négatives au Moyen Âge (Drake 1990 : 185-226). On pourrait dire tout au plus qu'il y avait une ambivalence dans la représentation des Noirs et que cette ambivalence avait le potentiel de basculer dans une direction ou dans l'autre en fonction de la conjoncture.

L'existence d'une notion de « race » au Moyen Âge peut aussi être mise en doute. À ce sujet, Colette Guillaumin (2002 : 25-35) propose la lecture d'extraits des relations de voyage de Marco Polo, publiées au tournant du 14^e siècle. On y remarque que le Vénitien ne prêtait pas d'importance particulière à l'aspect physique des Mongols chez qui il résidait. Il pouvait passer plusieurs pages à décrire leur mode de vie avant de mentionner, un peu plus loin et comme en passant, que le Grand Khan avait un beau visage de couleur vermeil. Cela a fait dire à Guillaumin que « la race n'avait pas jusqu'alors la place centrale que nous lui donnons maintenant et, en un sens, on pourrait supposer avec quelque raison qu'elle n'existait pas tant sa saisie était différente de celle que nous en avons » (2002 : 30-31). Au Moyen Âge, les représentations de l'altérité étaient formulées le plus souvent dans

l'idiome du religieux, de manière à tracer une frontière entre la communauté des chrétiens et le reste des païens ou des hérétiques (Goldberg 1993 : 22-24). Les manifestations d'intolérance à l'endroit des minorités religieuses étaient parfois violentes, mais les catégories religieuses n'étaient pas « essentialistes » comme le sont les catégories raciales. Il était toujours possible, du moins jusqu'à l'époque de l'inquisition espagnole au tournant du 16^e siècle, de se convertir pour changer de religion. Le terme même de « race » n'existait pas dans les langues d'Europe avant la fin du 15^e siècle, lorsqu'il est apparu en français pour désigner des lignées animales (de Miramon 2009).

Si l'association entre la noïreté et l'esclavage, le racisme envers les Noirs et la notion moderne de race n'existaient pas au Moyen Âge, qu'en était-il du colonialisme? Alors qu'émergeait la traite d'esclaves slaves en provenance de la mer Noire au 13^e siècle, on voyait apparaître les premières tentatives de colonisation à l'est de la Méditerranée. Elles étaient surtout le fait de cités marchandes comme Gênes et Venise et elles prenaient place sur des terres conquises en Palestine lors des Croisades ou sur des îles comme Chypre, la Crète et la Sicile, où des cultures de canne à sucre étaient parfois établies. Plusieurs ont vu dans ces établissements le « laboratoire » où se serait développé le modèle des plantations esclavagistes perfectionné plus tard dans les îles de l'Atlantique et dans les Caraïbes (e.g. Verlinden 1966 : 157-178; Mintz 1985 : 23-32).

Or la thèse de l'utilisation à grande échelle d'une main-d'œuvre esclave sur les plantations est contestée pour cette époque. Il est plus probable que le travail agricole ait été effectué par une majorité de serfs (Blackburn 2010 : 76-79; von Wartburg 1995). De plus, il ne semble pas que le travail sur les plantations ait été associé à un groupe ethnique ou à une catégorie raciale en particulier, contrairement à ce qui allait être le cas avec les esclaves africains en Amérique. L'historien Charles Verlinden lui-même a dû admettre que le remplacement des travailleurs « blancs » par des esclaves « noirs » représentait un « changement important » dans la transition entre le Moyen Âge et le colonialisme moderne (1966 : 178). Plus qu'un simple changement dans l'origine de la main-d'œuvre, je pense que l'esclavage racial est à la source même du racisme envers les Noirs. Je me tourne donc vers les débuts de la colonisation européenne.

Les débuts de l'esclavage au 15^e siècle

Si l'on trouvait quelques exemples de colonisation au Moyen Âge, le colonialisme moderne n'a débuté vraiment qu'au 15^e siècle. Il était alors le fait non plus des cités italiennes, mais des royaumes d'Espagne et du Portugal, qui ont reçu l'aide de marchands génois après la prise des territoires byzantins par l'Empire ottoman (Verlinden 1953b). On reconnaît généralement la prise de Ceuta par les Portugais en 1415, suivie de l'annexion de l'archipel de Madère en 1419 et 1420, comme marquant les débuts de la colonisation européenne (Rout 1976a : 4-5). L'expansion du Portugal s'inscrivait alors dans la continuité du processus de « reconquête » par lequel les Portugais et les Espagnols tentaient d'arracher aux Maures les territoires occupés par ceux-ci dans le sud de la péninsule ibérique. Une première phase de la colonisation a commencé avec l'expansion du Portugal vers l'Afrique, ce qui a lancé le commerce d'esclaves africains et favorisé l'élaboration primitive de certains éléments de l'idéologie raciste. À vrai dire, la colonisation du monde par les États européens a contribué à la formation historique de l'« Occident » lui-même, en tant qu'entité sociale, politique et culturelle (Hall 1992a).

Il semble que le premier motif des Portugais n'était pas de capturer des esclaves en Afrique, mais bien d'obtenir de l'or et des produits précieux (Russell-Wood 1995 : 137). Ce n'est qu'en 1441 que des navigateurs portugais ont obtenu pour la première fois des esclaves près du Cap Blanc. Les captifs comprenaient onze « Azenagues », ou Berbères, et une femme « noire ». L'expérience s'étant révélée lucrative, elle a été répétée en 1444 avec plus de deux cents personnes capturées sur la côte de la Mauritanie et revendues au Portugal (Rout 1976a : 7-8). Après ces expériences, la méthode des razzias a été abandonnée au profit du commerce avec les souverains et les marchands locaux. La traite d'esclaves se faisait à partir d'une série de forts établis le long de la côte à mesure que les Portugais progressaient vers le sud (Russell-Wood 1995 : 140-147). Le nombre d'esclaves envoyés vers le Portugal a augmenté très rapidement. Selon une estimation, en 1500, le Portugal et les îles de Madère avaient déjà reçu entre 40 000 et 100 000 esclaves (Rout 1976a : 8-9). Une autre estimation, présentée comme conservatrice, suggère que 80 000 esclaves avaient déjà été capturés par les Portugais avant 1492 (Russell-Wood 1995 : 148). En quelques

décennies, dans la seconde moitié du 15^e siècle, la traite esclavagiste a donc supplanté en importance la recherche d'épices et de métaux précieux.

On estime que seulement un tiers des personnes capturées en Afrique au 15^e siècle avaient pour destination finale le Portugal, où les Maures constituaient encore à l'époque la majeure partie de la main-d'œuvre esclave (Russell-Wood 1995 : 148-149). La majorité des esclaves africains était destinée soit à être revendue ailleurs en Europe, soit à travailler sur les îles de l'Atlantique, comme les Açores, les îles de Madère, les îles Canaries, le Cap Vert et São Tomé. De toutes ces îles, São Tomé était sans doute la plus prospère (Blackburn 2010 : 108-112). C'est là que l'on a vu se développer, dès la fin du 15^e siècle, ce qui ressemblait de plus près au modèle des plantations modernes, avec leur main-d'œuvre composée surtout d'esclaves africains employés à la culture de la canne à sucre (Malowist 1969). C'est ce type de plantation, plutôt que celui qui était apparu auparavant en Méditerranée, qui allait se développer aux Caraïbes et en Amérique.

On remarque qu'avant les années 1440, quand ils ont commencé à réduire en esclavage des gens vivant près des côtes occidentales du continent Africain, les Portugais n'avaient jamais manifesté de préférence pour les esclaves noirs (Rout 1976a : 10). La seule préférence exprimée à l'époque favorisait l'esclavage des personnes qui n'étaient pas chrétiennes, et elle n'était pas toujours respectée. Il n'existait alors, comme ailleurs en Europe, aucune notion de « race » et aucune association entre la noireté et l'esclavage au Portugal (Russell-Wood 1995 : 153). Mais après les débuts de la traite, un premier changement s'est opéré. L'Afrique n'était toujours pas la seule source d'esclaves, mais une forte proportion des personnes noires avec lesquelles les Portugais entraient en contact étaient tenues en esclavage. Cette situation a pu créer les débuts d'une association entre les marqueurs corporels de la noireté et le statut d'esclave.

Dès ses débuts, la traite esclavagiste a donc eu des effets au niveau idéologique. On trouve peut-être les premières traces d'une justification raciste de l'esclavage des Noirs dans les écrits du chroniqueur royal Zurara, qui a relaté dans les années 1450 les débuts de la traite portugaise en Afrique – un trafic auquel il avait lui-même participé. En effet, Zurara attribuait une valeur esthétique négative à l'apparence physique des Noirs et il associait la couleur de leur peau à une malédiction biblique. Il considérait que l'esclavage pourrait avoir l'effet bénéfique de leur apporter le salut et la civilisation (Blackburn 2010 : 103-

106; Rout 1976a : 12; Russell-Wood 1995 : 155). Il faut reconnaître cependant que l'appartenance à une catégorie de « race » ne justifiait pas en elle-même l'esclavage aux yeux de Zurara et que sa vision négative des Noirs constituait une exception au 15^e siècle (Russell-Wood 1995 : 158). Ces premières traces de racisme représentaient donc des éléments idéologiques encore assez marginaux à l'époque.

La colonisation de l'Amérique au 16^e siècle

Si c'est le Portugal qui a réorienté vers l'Afrique le commerce esclavagiste au milieu du 15^e siècle, c'est l'Espagne qui a inauguré la colonisation de l'Amérique au tournant du 16^e siècle en soutenant les expéditions de Christophe Colomb. En 1492, le Génois a atteint une île des Caraïbes qu'il a baptisée Hispaniola. L'historien Hugo Tolentino (1984 : 17 sq.) remarque que lors de sa rencontre initiale avec les Autochtones, Colomb n'a pas immédiatement exprimé dans ses carnets un sentiment de supériorité raciale. Sa description des habitants des îles était plutôt positive. C'est lors de ses voyages subséquents qu'il a commencé à dénigrer ceux qu'il appelait les « Indiens ».

Pour Tolentino, ce changement d'attitude de la part de Colomb serait lié à l'échec de sa politique économique. Il croyait d'abord trouver de l'or et des épices pour justifier les frais encourus par ses activités, mais cela s'est révélé plus difficile que prévu. Dès 1494, il a donc révisé ses méthodes et commencé à forcer les Autochtones à fournir de l'or aux colons. En 1503, la couronne espagnole a institutionnalisé le système de l'*encomienda*, une forme de travail forcé dans laquelle les travailleurs autochtones devaient fournir un tribut aux colons qui étaient responsables de les convertir au catholicisme et de les « protéger ». Dès que ce rapport d'exploitation a été établi, les Espagnols ont commencé à dénigrer les Autochtones en les qualifiant de « chiens » (Goldberg 1993 : 25; Hanke 1959 : 15). L'exploitation des Autochtones ne s'appuyait pas encore sur un concept de « race », mais plutôt sur des justifications morales et religieuses en référence à des accusations d'idolâtrie et de cannibalisme, ainsi que sur la doctrine de la « guerre juste ».

Après que la colonisation espagnole se soit étendue au continent, le système de l'*encomienda* s'est généralisé en Amérique central et en Amérique du Sud. Ce régime de travail n'excluait pas le recours à l'esclavage proprement dit, mais il faut comprendre que

l'esclavage n'était pas encore une institution réservée à une seule catégorie raciale. Dès 1497, quelques esclaves européennes (surtout des femmes), probablement « blanches » et chrétiennes, ont été envoyées aux Caraïbes à partir d'Espagne (Hoetink 1973 : 55-61). Aussi, entre 1515 et 1542, jusqu'à 200 000 Autochtones ont été capturés en Amérique centrale et emmenés sur les îles pour servir d'esclaves (Blackburn 2010 : 133). Enfin, bien que l'État espagnol ait limité l'introduction d'esclaves africains en Amérique au début de la colonisation, il l'a encouragé à nouveau à partir de 1517, sous la recommandation de frères hiéronymites et dominicains comme Bartolomé de Las Casas (Hanke 1959 : 9; Rout 1975 : 242-244; Tolentino 1984 : 43 sq.). Jusqu'à 15 000 esclaves africains ont atteint l'Amérique avant l'an 1550 (Blackburn 2010 : 135). Ce nombre a augmenté par la suite, atteignant près de 36 000 esclaves entre 1550 et 1595 et près de 268 000 entre 1595 et 1640. À titre de comparaison, environ 60 000 colons espagnols ont rejoint l'Amérique avant 1595 (Blackburn 2010 : 140-141). L'esclavage n'était donc pas réservé à un seul groupe. La force de travail était encore « mixte » au cours du 16^e siècle.

Sans qu'il y ait eu un véritable « esclavage racial » à cette époque, on peut dire néanmoins qu'il y avait une stratification de la main-d'œuvre qui attribuait à chaque groupe social une position différente dans la division du travail. Les Autochtones étaient soumis pour la plupart au travail forcé, de nombreux Autochtones et Africains étaient tenus en esclavage, et les Européens jouissaient d'un statut de travailleurs libres, voire de propriétaires d'esclaves ou d'*encomenderos*. Ce contexte historique a fourni la « matrice culturelle » dans laquelle se sont formées les catégories raciales modernes, désignées par des termes comme « Indiens », « Noirs » et « Blancs », et associées chacune à des positions sociales inégales et hiérarchisées (Quijano et Wallerstein 1992; voir aussi Quijano 2000; Wolf 1982 : 379-381). On note tout de même qu'au 16^e siècle, la proportion d'esclaves africains dans la population était encore limitée. Plutôt que la division entre Blancs et Noirs, c'était la division entre Blancs et Autochtones qui constituait la « contradiction principale » dans les colonies de peuplement (Bernier 1979 : 26).

On voit un peu mieux maintenant quel est le sens du terme « race ». Il s'agit d'une catégorie propre au contexte du colonialisme moderne, qui a émergé avec la formation d'un rapport de pouvoir entre le groupe des colonisateurs européens et les groupes sociaux colonisés. Contrairement à ce que l'on peut lire parfois (e.g. Omi et Winant 2015 : 127-

130), le phénomène de la race n'existe pas en dehors du racisme. C'est le racisme qui nécessite la construction de catégories raciales pour son fonctionnement (Hall 1992d : 255). À chaque groupe racial est associé un ensemble de traits physiques et culturels qui servent de marqueurs, ainsi qu'une position dans la structure des rapports économiques et politiques. Appartenir à la catégorie « Indien » au 16^e siècle en Amérique, ou « Noir » au 17^e siècle dans les Caraïbes, signifiait non seulement avoir un certain type de corps, mais surtout occuper une position subalterne. Appartenir à la catégorie « Blanc » offrait une position dominante. C'est pourquoi les sociétés coloniales ont la propriété d'être « structurées racialement », selon l'expression de Stuart Hall (1980a : 305).

Notons qu'un système de domination politique et d'exploitation économique requiert habituellement une forme de justification idéologique. Les relations de pouvoir tendent à être liées à des représentations culturelles qui permettent de les expliquer, de les justifier et de les faire fonctionner (voir Hall 2013). Il est possible de repérer les effets idéologiques de la colonisation et de la division raciale du travail dans les débats qui animaient l'élite religieuse et politique d'Espagne au milieu du 16^e siècle.

Ces débats ont culminé au cours de la controverse qui a opposé le frère dominicain Bartolomé de Las Casas à l'intellectuel Juan Ginés de Sepulveda en 1550 et 1551, dans la ville de Valladolid, où ils avaient été convoqués par le roi d'Espagne pour débattre du sort qui devait être réservé aux Autochtones dans les colonies. Las Casas s'opposait alors aux violences qui leurs étaient infligées, tandis que Sepulveda défendait la conquête, la colonisation et le régime de l'*encomienda* en s'appuyant sur la doctrine aristotélicienne de l'esclavage naturel. Selon cette doctrine, il serait dans la nature même de certaines personnes d'être des esclaves et de travailler pour leur maître. Sepulveda appliquait donc un raisonnement de type essentialiste à une catégorie raciale, celle des « Indiens », de manière à justifier l'oppression coloniale et le travail forcé. C'est pourquoi on a pu écrire à la fois que Sepulveda figurait parmi les derniers représentants de l'ordre médiéval pré-raciste (Goldberg 1993 : 25), et parmi les premiers grands penseurs racistes que l'humanité ait produits (Cox 1959 : 335). Le débat de Valladolid révèle l'élaboration d'une forme primitive de l'idéologie raciste et marque un tournant important dans l'histoire du colonialisme au 16^e siècle (Goldberg 1993 : 24-26; Hanke 1959 : ix-x).

Si les Espagnols ont convoqué un débat pour déterminer du bien-fondé de la colonisation et de l'exploitation des Autochtones, pourquoi n'ont-ils pas fait de même en ce qui concerne l'esclavage des Africains? Pourquoi Bartolomé de Las Casas avait-il proposé, quelques années avant la controverse de Valladolid, de recourir à des esclaves africains pour remplacer la main-d'œuvre autochtone? Les réponses habituelles à ces questions font référence au fait que les Autochtones auraient été moins disposés à travailler et plus prompts à fuir que les Africains. Ce type d'explication m'apparaît peu convaincant, parce qu'il implique que les Africains feraient de « meilleurs esclaves » que les Autochtones. Des facteurs plus structurels doivent être examinés.

Un premier facteur d'explication est d'ordre économique. Certains auteurs, comme le sociologue Immanuel Wallerstein (1974 : 88-89), ont souligné les avantages du recours à une main-d'œuvre africaine. Ceci permettait de maintenir en Europe la force de travail nécessaire au développement des industries naissantes. Les États européens évitaient donc de subir un déclin démographique qui aurait pu ralentir leur développement économique. Bien que ce soit un facteur important, cela n'explique pas pourquoi les colonisateurs ont eu tendance à réserver le statut d'esclave aux Africains plutôt qu'aux Autochtones.

Pour répondre à cette question, l'historien Charles Verlinden (1961; 1970 : 40-51) a proposé une explication originale, qui fait intervenir des facteurs d'ordre plus politique. Selon lui, le fait de soumettre la plupart des Autochtones à un régime de travail forcé plutôt qu'à l'esclavage permettait aux colonisateurs de garantir un certain degré de stabilité politique au sein des colonies, ce qu'il a appelé la « paix coloniale ». En effet, la pratique de l'esclavage engendrait des guerres qui représentaient une source d'instabilité et un danger pour le contrôle des colonies. En évitant de réduire en esclavage les populations locales, les colonisateurs évitaient de fragiliser leur propre domination.

Pour appuyer la thèse de la « paix coloniale », Verlinden souligne qu'en comparaison avec l'esclavage des Autochtones, l'esclavage des Africains était une entreprise relativement peu risquée. L'instabilité politique causée par le commerce d'esclaves était limitée au continent africain et le fardeau politique de ces activités retombait sur les sociétés et les structures étatiques locales. Je retiens le concept de paix coloniale dans le prochain chapitre, lorsque j'examine le développement de l'esclavage racial dans le contexte de la colonisation française.

L'esclavage racial au 17^e siècle

Dès le 16^e siècle, on peut voir que plusieurs des éléments constitutifs du racisme étaient déjà en place et prêts à être assemblés. La traite d'esclaves en provenance d'Afrique était en pleine croissance, les premières représentations négatives de la noireté étaient apparues dans la littérature et le modèle économique de la plantation esclavagiste était en train de prendre forme. Une division raciale du travail était instaurée en Amérique et un raisonnement essentialiste avait commencé à être employé pour justifier la domination et l'exploitation des Autochtones. Il s'agissait là d'éléments inusités, tous pratiquement absents des sociétés européennes au cours du Moyen Âge. Le 17^e siècle a vu ces éléments plus ou moins épars se condenser et atteindre un nouveau degré de systématisme à travers le phénomène de l'*esclavage racial*. C'est-à-dire que l'esclavage est devenu une condition réservée exclusivement aux gens classés comme « noirs ». La chronologie des événements est importante, car elle me permettra plus loin de situer le cas de la Louisiane dans le contexte général de la colonisation (voir Annexe 1).

Quelques décennies après que l'Espagne ait commencé à imposer sa domination dans les Caraïbes, en Amérique centrale et dans certaines régions de l'Amérique du Sud, elle a été rejointe par le Portugal qui s'est emparé du Brésil. Les premiers esclaves africains ont été introduits au Brésil en 1538, les premières plantations de canne à sucre y ont été établies dans les années 1540, et l'« importation massive » d'esclaves s'est enclenchée après 1549 (Rout 1976b : 133). C'est surtout à partir des années 1570 que la colonie a atteint une véritable prospérité, lorsque des moulins servant à broyer la canne ont été apportés de São Tomé pour être utilisés sur les plantations sucrières (Blackburn 2010 : 166). En 1600, le nombre d'esclaves africains au Brésil atteignait de 12 000 à 15 000 individus et la population d'origine portugaise était d'un peu moins de 30 000 individus (Blackburn 2010 : 168). Les Autochtones étaient encore bien plus nombreux à travailler sur les plantations d'Amérique que les Africains.

Mais dans les premières décennies du 17^e siècle, la proportion d'esclaves africains a augmenté radicalement au Brésil. Au cours des années 1630, il y avait déjà de 50 000 à 60 000 esclaves noirs dans la colonie (Blackburn 2010 : 174). Ils étaient à peu près aussi

nombreux que les colons blancs, et la proportion de personnes noires dans la population brésilienne était de loin supérieure à sa proportion dans les colonies espagnoles. Sans qu'il n'y ait eu un véritable esclavage racial à l'époque, il y avait une « transition critique » en cours au Brésil (Blackburn 2010 : 181-182). La force de travail était toujours « mixte », composée à la fois d'esclaves et de travailleurs libres, de Noirs, d'Autochtones et de Blancs, mais les plantations brésiliennes laissaient déjà présager du futur qu'allait connaître l'esclavage en Amérique (Blackburn 2010 : 205-206).

Le début du 17^e siècle marquait aussi l'arrivée sur la scène coloniale d'autres États européens, comme les Province-Unies, l'Angleterre et la France. Les Néerlandais, par exemple, avaient commencé à s'impliquer dans la traite d'esclaves en Afrique vers la fin du 16^e siècle. À ce moment, ils faisaient affaire avec des marchands locaux dans le cadre de rapports commerciaux relativement égalitaires. Ils n'étaient pas en mesure d'établir un rapport de pouvoir face aux gens dont ils dépendaient pour obtenir des esclaves. Cela a pu limiter le développement des représentations racistes, car on remarque que la noireté n'était pas décrite de façon très négative par les écrivains néerlandais de l'époque (van den Boogart 1982). Les peintures produites dans les Provinces-Unies et mettant en scène des personnes noires ne révélaient pas non plus de stéréotypes racistes, et dans un premier temps, la Compagnie néerlandaise des Indes occidentales avait même hésité à s'impliquer dans la traite esclavagiste (Blackburn 2010 : 189-190).

Mais à partir des années 1620, les Néerlandais ont cherché à s'implanter en Amérique. En 1630, ils sont parvenus à conquérir la ville de Recife, sur la côte au nord-est du Brésil, où ils ont commencé à opérer des plantations de canne à sucre. La Compagnie néerlandaise des Indes occidentales s'est alors impliquée plus directement dans la traite esclavagiste (Blackburn 2010 : 192-198). À partir des années 1640, les Portugais ont progressivement chassé les Néerlandais de la côte brésilienne, jusqu'à leur expulsion définitive dans les années 1650. Ces derniers ont donc été poussés à réorienter leurs activités coloniales. Après l'expérience brésilienne, ils ont fourni une expertise aux Britanniques et aux Français pour la création de plantations sucrières et ils ont obtenu le droit de fournir des esclaves à l'empire espagnol (Blackburn 2010 : 211-213). C'est ainsi que les Province-Unies ont pu jouer un rôle charnière dans le développement de l'esclavage racial dans les Caraïbes au milieu du 17^e siècle.

Après quelques épisodes de piraterie dans les Caraïbes au siècle précédent, les tentatives anglaises de colonisation ont commencé elles aussi au début du 17^e siècle. Le cas le plus pertinent ici est celui de la Barbade. Dans les premières années de leur présence, les planteurs locaux employaient sur leurs plantations quelques esclaves originaires d’Afrique, mais ces derniers travaillaient aux côtés de nombreux « serviteurs engagés » originaires des îles britanniques.⁴ En 1638, il y avait près de 6000 personnes à la Barbade, dont environ 2000 étaient des serviteurs engagés et seulement 200 étaient des esclaves. La situation a changé à partir des années 1640. En 1653, les esclaves et les serviteurs engagés travaillaient toujours côte à côte sur les plantations, mais le nombre d’esclaves africains avait explosé, avec 20 000 esclaves pour 8000 engagés et 10 000 colons libres. À partir des années 1660, les engagés européens se voyaient systématiquement offrir des postes de supervision et les esclaves africains étaient organisés selon le système de travail intensif du *gang labor* (Blackburn 2010 : 229-232). Ces transformations de la composition de la main-d’œuvre indiquaient l’apparition du phénomène de l’esclavage racial.

Dès la mise en place de cette forme d’esclavage à la Barbade, l’élite locale s’est mise à légiférer de manière à imposer une transmission héréditaire du statut d’esclave. Cette politique allait contribuer à la reproduction d’une classe d’esclaves noirs subordonnés collectivement à la classe des colons blancs (Dunn 1972 : 224-229). Un peu plus tard, aux alentours des années 1680, le terme « *white* » a commencé à être employé en anglais pour désigner les colons européens (Jordan 1968 : 95). Un système juridico-politique et une idéologie racistes s’élevaient ainsi sur la base de l’économie esclavagiste.

Pourquoi la colonie de la Barbade a-t-elle effectué une transition aussi rapide vers l’esclavage des Africains au milieu du 17^e siècle? Dans les premières années, les planteurs s’étaient concentrés sur la culture du tabac, mais la production était de qualité médiocre et d’autres sources de profit étaient recherchées. C’est à ce moment, dans les années 1640, que les Néerlandais chassés du Brésil ont introduit la culture de la canne à sucre (Blackburn 2010 : 229-230; Dunn 1972 : 72-73). L’explosion du nombre d’esclaves africains dans les décennies suivantes correspondait à une véritable « révolution » dans la production de

⁴ Les serviteurs engagés, ou *indentured servants*, étaient des travailleurs européens qui s’engageaient à travailler pendant quelques années pour un propriétaire de plantation en Amérique. Ils obtenaient parfois en échange la promesse d’une terre où ils pourraient s’installer après le terme de leur contrat. Il s’agissait donc d’une forme de servitude différente de l’esclavage à perpétuité, qui était réservé aux Africains.

sucre au milieu du 17^e siècle (cf. Higman 2000). La transition vers la culture de la canne à sucre et vers l'esclavage racial, encore incomplète au Brésil quelques années plus tôt, a atteint une forme « pure » ou « archétypale » à la Barbade au milieu 17^e siècle, avant de se répandre dans plusieurs autres colonies des Caraïbes, dont les colonies françaises (Dunn 1972 : 19-20; Higman 2000 : 224, 229). Cette chronologie s'accorde avec celle proposée par l'historien Robin Blackburn (1997; 2010), qui situe aussi dans la seconde moitié du 17^e siècle la formation des plantations modernes, caractérisées par le recours à l'esclavage des Africains et par l'articulation à une économie capitaliste.

Une fois enclenchée, la transition vers l'esclavage racial ne s'est pas limitée à la production de sucre ni à la région des Caraïbes. Elle s'est répandue entre autres vers des colonies britanniques d'Amérique du Nord qui reposaient sur la culture du tabac, comme la Virginie et le Maryland, ou sur la culture du riz, comme la Caroline du Sud. Elle s'est maintenue plus tard sur les plantations de coton du Sud des États-Unis.

À partir des années 1620, par exemple, des esclaves noirs arrivaient en petit nombre en Virginie. Dans les années 1660, leur statut d'esclaves était reconnu officiellement par la loi et à partir des années 1680 et 1690, leur nombre augmentait rapidement jusqu'à dépasser celui des serviteurs engagés européens (Fredrickson 1971 : 243-251). Le recours à une main-d'œuvre africaine était encouragé surtout par les fluctuations de l'offre et de la demande. Le nombre de colons européens disposés à s'engager pour l'Amérique diminuait et leur prix devenait plus élevé que celui des esclaves africains (Blackburn 2010 : 315 sq; Menard 1977; 1987). Cette transition était aussi associée à un *boom* dans la production de tabac entre les années 1680 et 1700 (Wallerstein 1980 : 173). Enfin, plusieurs auteurs mentionnent l'importance des enjeux politiques pour la transition vers l'esclavage racial dans la région du Chesapeake, suite à la rébellion de Bacon en 1676 (e.g. Allen 1994; 1997; Blackburn 2010 : 256-258). Quoiqu'il en soit, il ne semble pas qu'un racisme prémoderne ait motivé le recours initial à des esclaves africains en Amérique.

C'est après la transition vers l'esclavage racial que l'on a assisté à une véritable explosion du nombre d'esclaves noirs dans les colonies. Alors que ce nombre n'atteignait encore « que » quelques centaines de milliers de personnes avant la fin du 17^e siècle, il a grimpé à plusieurs millions par la suite. En tout, c'est-à-dire jusqu'à ce que l'esclavage soit aboli au cours du 19^e siècle, le nombre total de personnes capturées en Afrique pour être

amenées en Amérique a atteint au moins 12,5 millions. À peu près 10,7 millions de ces gens se seraient effectivement rendus en Amérique, plus d'un septième ayant péri en chemin.⁵ Il est invraisemblable qu'un phénomène d'une telle ampleur ait été motivé par le racisme envers les Noirs. Comme l'ont écrit Williams et Cox, la colonisation et l'esclavage ont été justifiés *a posteriori* par le recours à l'idéologie raciste.

Pourquoi certains chercheurs prétendent-ils donc que le racisme existait avant l'époque moderne et aurait encouragé l'apparition de l'esclavage racial? Cela s'explique en partie par le fait que plusieurs historiens se sont concentrés sur le cas d'une seule colonie, par exemple la Virginie, sans la situer dans le contexte général de la colonisation. Cette approche les a menés à négliger les changements sociaux qui avaient déjà eu lieu à l'échelle globale avant la fondation de cette colonie et à imaginer que le racisme était un phénomène d'ampleur universelle. L'approche adoptée jusqu'ici a plutôt favorisé une perspective globale et l'échelle temporelle de la longue durée. Cette approche m'a permis de dissiper la croyance en un racisme prémoderne et d'identifier la période post-1650 comme point de consolidation du racisme. Soulignons que même les auteurs qui croient à l'existence de l'idéologie raciste avant le milieu du 17^e siècle admettent que le racisme envers les Noirs s'est considérablement renforcé après l'apparition de l'esclavage racial à cette époque (e.g. Vaughan 1989 : 338; 1995 : 155-156). Il y a là une part de nouveauté incontestable, qui justifie l'étude du racisme en tant phénomène historique.

La formation du racisme structurel

Maintenant que l'histoire de l'idéologie raciste a été décrite dans ses grandes lignes, mon objectif est de développer sur cette base une compréhension structurelle du racisme. Il s'agit de voir le racisme comme un phénomène construit historiquement et sans cesse sujet au changement, mais néanmoins structuré. Pour ce faire, j'emploie le modèle d'une

⁵ Pour les estimations les plus à jour, voir le site internet du *Trans-Atlantic Slave Trade Database* (<http://www.slavevoyages.org/>), un projet dirigé par l'historien David Eltis. Le chiffre de 12,5 millions ne compte que les gens qui ont entrepris le voyage entre l'Afrique et l'Amérique, ce qui laisse de côté ceux et celles qui sont décédés sur place avant l'embarquement, du fait des violences liées à la traite.

analyse de la société en trois dimensions – l'économie, la politique et l'idéologie – utilisé entre autres par Stuart Hall (1980a : 338; 1983a).

Dans ce modèle, le terme d'*économie* désigne l'organisation du travail nécessaire à la reproduction de la vie humaine et sociale, ainsi que les rapports d'exploitation entre les classes et les groupes qui occupent des positions sociales différentes. Le terme de *politique* désigne l'organisation institutionnelle de la vie sociale, ainsi que les rapports d'oppression et de domination entre les classes et les groupes sociaux. Le terme d'*idéologie* désigne les représentations du monde social que l'on retrouve dans les différents domaines de la culture, ce qui englobe aussi bien les doctrines philosophiques formalisées que les approximations du sens commun. Ces représentations varient selon les classes et les groupes sociaux, bien qu'il ne soit pas possible d'attribuer à chaque groupe une seule représentation du monde. Ces trois dimensions doivent être conçues comme étant à la fois liées entre elles et relativement autonomes les unes par rapport aux autres.

Pour illustrer le sens de ces concepts, prenons le cas des colonies esclavagistes des Caraïbes après l'apparition de l'esclavage racial au milieu du 17^e siècle. Dans ces colonies, au niveau économique, l'organisation du travail se faisait par la répartition de la population en deux grandes classes, dont l'une était esclave et l'autre était libre. Les esclaves assuraient la production agricole, tandis que les planteurs propriétaires d'esclaves tiraient un profit de cette production. Les colons libres qui ne possédaient pas d'esclaves étaient généralement employés au service des planteurs. Au niveau politique, on retrouvait tout un édifice d'institutions juridiques, administratives, policières et militaires – l'État – qui assurait la domination des planteurs et facilitait le maintien de l'économie esclavagiste. Au niveau idéologique enfin, l'idéologie raciste permettait de justifier l'exploitation des esclaves et la domination des planteurs, en référence à la supériorité présumée des Blancs par rapport aux Noirs. L'utilisation d'un modèle d'analyse à trois dimensions permet ainsi de décrire une structure sociale comme un tout complexe, dans lequel divers éléments sont reliés sans être entièrement réductibles les uns aux autres.

Mais comment appliquer ce modèle à l'interprétation d'un processus historique? Qu'est-ce qui entraîne la formation initiale d'une structure sociale et ses transformations subséquentes? Un premier élément de réponse nous est fourni en suivant un raisonnement

que l'on peut qualifier de « matérialiste ». Selon ce type de raisonnement, une idéologie et un système politique émergent sur la base des rapports économiques.

Cela s'applique bien à la formation initiale de l'idéologie raciste. Dans les pages précédentes, j'ai expliqué que le racisme envers les Noirs n'existait pas dans l'Antiquité, ni même en Europe médiévale. Les premiers éléments d'une idéologie raciste ont commencé à s'organiser aux 15^e et 16^e siècles, avec les débuts de la traite esclavagiste et de la colonisation. Une économie fondée sur l'esclavage des Africains s'est établie au milieu du 17^e siècle à la Barbade, avant de se répandre dans les Caraïbes et en Amérique du Nord. C'est cette structure économique qui a donné naissance à une idéologie servant à justifier la domination des colons européens sur les esclaves.

L'interprétation matérialiste permet ainsi de concevoir la structure sociale comme un objet historiquement construit et de comprendre le processus initial de formation d'une idéologie. Mais elle laisse de côté la question de savoir ce qu'il advient d'une idéologie après le moment de sa formation. C'est ici que le raisonnement matérialiste doit être révisé et complexifié au profit d'un modèle qui accorde plus d'attention aux interrelations entre les différentes dimensions de la structure sociale. La dimension idéologique, en particulier, doit être conçue comme « relativement autonome » par rapport aux autres dimensions et comme dotée de sa propre efficacité. Il faut reconnaître, autrement dit, que les différentes dimensions interagissent de façon dialectique, sans qu'il soit possible d'attribuer à l'une d'entre elles le pouvoir de « déterminer » les autres à elle seule.

Pour caractériser le rapport de la dimension idéologique du racisme avec sa structure économique et politique, on peut utiliser la notion d'« autonomie relative ». Que doit-on entendre, d'abord, par l'idée d'une *autonomie* de l'idéologie vis-à-vis des rapports économiques et politiques? Cela implique de reconnaître que l'idéologie raciste n'est pas seulement que le « reflet » de la division raciale du travail et de l'esclavage racial. Les représentations du monde social ne font pas que décrire l'organisation économique et politique de la société. Elles prescrivent aussi des comportements qui participent à établir une certaine conception de la société. Après l'abolition de l'esclavage au cours du 19^e siècle, le racisme envers les Noirs a survécu pour se reproduire jusqu'à nos jours. Une fois apparue au 17^e siècle, l'idéologie raciste est donc devenue une force concrète capable

d'orienter les pratiques. Elle s'est mise à prescrire un ordre à respecter, qui correspondait à la domination du groupe des Blancs sur les autres groupes.

L'historien Eugene Genovese, un spécialiste de l'histoire de l'esclavage dans le Sud des États-Unis, a été l'un des premiers chercheurs marxistes à reconnaître cette part d'autonomie de l'idéologie raciste. En s'inspirant des écrits d'Antonio Gramsci, il a écrit à la fin des années 1960, au sujet du racisme envers les Afro-Américains : « *once an ideology arises it alters profoundly the material reality and in fact becomes a partially autonomous feature of that reality* » (Genovese 1968 : 379). Par la suite, de nombreux autres chercheurs ont employé des formulations semblables, pour reconnaître la capacité de l'idéologie à affecter les autres dimensions de la vie sociale (e.g. Drake 1990 : 302; Goldberg 1993 : 138; Guillaumin 2002 : 62; Fredrickson 1988 : 3; 2002 : 93; Ross 1982 : 1-9; cf. Fields 1990). Il serait absurde en effet de s'intéresser aux idéologies, à la culture et aux discours si l'on ne leur reconnaissait aucune capacité à orienter les pratiques.

Que signifie maintenant l'idée voulant que l'autonomie de l'idéologie raciste ne soit que partielle ou *relative*? Cette expression permet d'éviter une erreur logique qui survient lorsque l'idéologie est décrite comme étant entièrement « autonome » par rapport aux dimensions de l'économie et de la politique. Voir l'idéologie raciste comme une force autonome conduirait à adopter un raisonnement matérialiste pour expliquer sa formation initiale, suivi d'un raisonnement idéaliste pour expliquer sa survie jusqu'à nos jours (Bonilla-Silva 1997 : 467-469). S'il était « autonome », le racisme apparaîtrait comme une simple survivance datant du temps de l'esclavage et comme une sorte de croyance irrationnelle sans ancrage dans la structure actuelle de la société. Cela négligerait le rapport d'interaction entre les idées et le contexte matériel dans lequel elles s'inscrivent, ce qui contreviendrait à la prémisse matérialiste formulée par Stuart Hall. Or ce dernier a bien spécifié que le racisme n'était pas constitué d'idées qui « flottent » librement dans la tête des gens, mais qu'il était ancré dans les conditions matérielles d'existence des groupes sociaux impliqués (e.g. Hall 1978a : 35; 1981 : 32-33).

Pour éviter l'écueil de l'idéalisme et demeurer dans le cadre d'une interprétation matérialiste et structurelle du racisme, il faut reconnaître non seulement que l'abolition de l'esclavage n'a pas fait disparaître l'idéologie raciste, mais aussi qu'elle n'a jamais mis fin aux inégalités matérielles entre les groupes. Pour s'en convaincre, prenons encore le cas

des États-Unis. L'esclavage y a été aboli suite à la Guerre civile américaine (1861-1865), par la Proclamation d'émancipation puis par l'adoption d'amendements constitutionnels, donc par des transformations dans les sphères politique et juridique. Ces événements ont aussi entraîné des transformations importantes dans la sphère économique, parce qu'ils ont enlevé aux planteurs le droit de propriété sur les esclaves qui représentaient la majeure partie de leur capital. Mais les transformations de la structure sociale ont toutefois été limitées. Au niveau économique, bien qu'ils aient cessé d'être la propriété d'autrui, les anciens esclaves et leurs descendants ont continué à fournir l'essentiel de la main-d'œuvre sur les plantations. L'esclavage a été remplacé par un système d'exploitation combinant diverses formes de travail forcé, dont le travail pour dettes et le métayage (*peonage* et *share-cropping*), ainsi que le travail des prisonniers (*convict leasing* et *chain gang*) (Blackmon 2008). Au niveau politique, on a vu les États du Sud ériger un régime de ségrégation raciale et réintroduire dans la loi le principe de la subordination des Noirs. On a vu aussi, au sein de la population blanche, l'émergence de la pratique populaire des lynchages et la formation de groupes terroristes comme le Ku Klux Klan. Enfin, dans la sphère idéologique, la période d'après-guerre était marquée par une renaissance de la culture raciste, que l'on pense par exemple à la pratique théâtrale du *blackface* dans la culture populaire, ou à la montée du racisme dit « scientifique » et aux courants eugénistes dans les milieux plus intellectuels. Le tout formait un « système total » visant à préserver la suprématie blanche (Feagin 1986; 2014 : 35-61).

Après l'émancipation des Afro-Américains, la société esclavagiste du Sud des États-Unis s'est donc restructurée partiellement, en adoptant des changements importants mais en conservant aussi une structure fortement inégalitaire. Cela indique qu'il y avait au sein de la population blanche une résistance face à ce qui était vécu comme une perte de pouvoir et une volonté d'agir de manière à conserver dans l'organisation de la société le principe de l'oppression raciale. Dans un temps d'instabilité économique et politique, la part d'autonomie de l'idéologie raciste a joué un rôle crucial, en orientant les pratiques de manière à permettre au racisme de se perpétuer.

Les deux dimensions de l'expression d'« autonomie relative » illustrent ainsi la complexité de l'idéologie raciste, qui est à la fois une cause et un effet des inégalités entre les groupes raciaux. Elle en est une cause parce qu'elle participe à la reproduction des

inégalités en motivant toutes sortes de pratiques discriminatoires. Elle en est un effet parce qu'une société qui alloue des positions inégales à différents groupes donne aux membres du groupe dominant un intérêt à maintenir leurs privilèges. Les personnes classées comme blanches dans une société « structurée racialement » ont intérêt, aux niveaux matériel et symbolique, à préserver leur position de pouvoir (voir Bonilla-Silva 1997; 2001 : 21-58; Wellman 1993 : xi, 3-5, 24-26, 37-38, 54-62). Pour comprendre le phénomène du racisme, il est donc nécessaire de s'intéresser non seulement à sa formation historique, mais aussi à la structure actuelle des inégalités entre les groupes raciaux.

La structure du racisme envers les Noirs

Plusieurs auteurs ont proposé des modèles théoriques servant à analyser le racisme en tant que phénomène structurel. Les premiers modèles apparus dans les années 1960 émergeaient directement de l'expérience de la lutte politique, dans le cadre du mouvement de libération des Noirs aux États-Unis et dans le contexte plus global des luttes pour la décolonisation à travers le monde. On en trouve quelques traces dans les écrits militants de l'époque, comme dans l'autobiographie de Malcolm X publiée en 1965 (X 2015 : 319-322). La réflexion s'est rapprochée ensuite du milieu académique, mais sans perdre son orientation militante, avec l'élaboration des modèles du « racisme institutionnel » (Carmichael et Hamilton 1967), du « colonialisme interne » (Blauner 1969; 1972) et du « néo-colonialisme domestique » (Allen 1969).

La production théorique a ralenti avec la fin du mouvement pour les droits civils et l'éclatement des groupes militants comme le Black Panther Party au cours des années 1970 et 1980, mais les modèles développés plus tôt ont continué à influencer l'étude critique du racisme. Plus récemment, dans les vingt dernières années environ, la théorisation du racisme a connu un renouveau. Je pense surtout à l'apparition des modèles du « système social racialisé » (Bonilla-Silva 1997; 2001; 2014), du racisme comme « système de pouvoir » (Collins 2009 : 40-81), du « racisme systémique » (Feagin 2004; 2014) et du « système sociopolitique de la suprématie blanche » (Mills 2003). Les approches énumérées ici portent toutes sur le contexte des États-Unis et sur le cas de l'oppression vécue par les Afro-Américains à l'époque contemporaine.

Le fait d'étudier le racisme dans la société américaine contemporaine implique évidemment de considérer que le phénomène n'a pas disparu. Mais cela ne signifie pas que l'oppression raciale fonctionne selon les mêmes mécanismes, présente la même forme et ait les mêmes effets aujourd'hui qu'à l'époque de l'esclavage ou de la ségrégation. Le fait que le mouvement de libération des Noirs ait forcé le gouvernement des États-Unis à adopter des lois contre les discriminations au cours des années 1960 représentait à ce moment un changement important dans la sphère juridique. Le fait que les Afro-Américains aient manifesté de façon spectaculaire leur capacité de lutte et de résistance sur une période de plusieurs décennies a aussi eu des effets notables aux niveaux politique et idéologique. Cela a contribué notamment à forger une conscience militante chez la plupart des groupes raciaux subalternes. Les forces les plus réactionnaires de la société américaine ont aussi été forcées de s'adapter en réorganisant leurs discours et leurs modes d'action. Le principe de la dominance des Blancs n'a pas disparu et les inégalités socioéconomiques n'ont pas substantiellement diminué, mais des changements importants se sont tout de même produits. Les nouvelles approches théoriques énumérées ci-dessus s'appuient sur les modèles militants de l'époque précédente, mais elles tentent aussi de prendre en compte les transformations survenues dans les dernières décennies.

L'approche que je développe dans les prochaines pages s'inspire ouvertement de l'ensemble de ces modèles, tout en restant dans la trajectoire définie par le travail de Stuart Hall. Je considère que ces différents cadres théoriques sont tous compatibles entre eux ainsi qu'avec l'approche hallienne des « formations sociales structurées racialement » (Hall 1980a : 305), parce qu'ils partagent les trois prémisses – matérialiste, historique et structurelle – proposées par Hall, et parce qu'ils étudient de manière similaire les relations entre les dimensions économique, politique et idéologique de la société. J'utilise moi-même ce découpage afin d'organiser le texte. On trouvera en annexe une représentation graphique de la structure du racisme (Annexe 2).

Le racisme et les autres inégalités structurelles

Avant de décrire en détail la structure du racisme, je crois qu'il convient d'expliquer comment elle interagit avec d'autres types d'inégalités, qui sont fondés sur des catégories

telles que les classes sociales ou les genres. Un sujet qui fait souvent débat est la question de savoir quelle classe sociale au sein du groupe racial dominant serait la plus impliquée dans le maintien de l'oppression raciale. La position marxiste soutient que c'est l'élite bourgeoise qui est responsable de l'apparition et du maintien du racisme et qui est la principale bénéficiaire de l'oppression des groupes subalternes (voir Reich 1972; Wilson 2011). Cette position suppose que les Blancs qui n'appartiennent pas à l'élite jouent un rôle marginal dans l'oppression raciale, dont ils ne retirent pas de bénéfices. Les auteurs qui adoptent cette position tendent à minimiser la prévalence de l'idéologie raciste chez les Blancs plus pauvres ou à l'expliquer en référence à une « fausse conscience » imposée par les capitalistes pour diviser la classe ouvrière. La position wébérienne constitue pour sa part le reflet inverse de la position marxiste. Elle considère qu'au temps de l'esclavage, les Blancs pauvres étaient « les véritables porteurs de l'antipathie raciale – totalement étrangère aux planteurs – parce que leur “honneur” social dépendait directement du déclassement des Noirs » (Weber 1995 : 133-134). Cette position pose le problème de ne pas reconnaître le rôle crucial des élites blanches dans l'oppression raciale. Enfin, d'autres auteurs ont aussi suggéré que la classe moyenne blanche serait la « colonne vertébrale » du racisme aux États-Unis (Carmichael et Hamilton 1967 : 41).

Ces positions m'apparaissent toutes comme étant problématiques, parce qu'elles présument que l'exclusion des groupes subalternes serait le fruit des actions d'une seule classe sociale au sein du groupe dominant, plutôt qu'un phénomène mettant en relations les groupes raciaux dans leur ensemble, en tant que groupes. En focalisant leur attention sur une seule classe parmi les Blancs, elles ont tendance à réduire le fonctionnement du racisme à la dynamique des classes. Elles tentent d'expliquer l'oppression raciale mais elles le font, ironiquement, en accordant aux divisions raciales une importance subordonnée par rapport aux divisions entre les classes sociales. Or cette priorité de la dynamique des classes ne peut pas être décrétée *a priori*. La saillance relative d'un axe de pouvoir par rapport à un autre dépend du contexte social et historique dont il est question.

Les modèles théoriques qui abordent le racisme comme un phénomène structurel ne font généralement pas cette erreur d'analyse. Ils reconnaissent aux rapports de pouvoir entre les groupes raciaux une « autonomie relative » vis-à-vis des rapports de pouvoir entre les classes sociales ou entre les genres. Ils admettent que ces différents types d'oppressions

et de structures inégalitaires se recoupent de manière complexe sans se réduire entièrement les uns aux autres. Comme l'a signalé la sociologue Patricia Hill Collins, le fait d'étudier le racisme comme phénomène structurel n'implique pas de lui accorder une importance supérieure ou première par rapport à d'autres formes d'inégalités sociales; cela implique seulement de lui reconnaître une importance « spécifique » (Collins 2009 : 52-53). Dans les pages qui suivent, je reconnais que les groupes raciaux sont eux-mêmes subdivisés en fonction de diverses catégories et de plusieurs formes d'inégalités. Mais je considère néanmoins que le racisme tend à mettre en rapport ces groupes dans leur ensemble, en tant que groupes, dans leur unité et à travers leurs différences.

Il n'est pas impossible qu'à un moment précis, donc de manière conjoncturelle, une classe ou un segment de la population blanche se montre plus investie dans le maintien du racisme ou en retire des bénéfices plus grands que d'autres classes ou d'autres segments. Dans la plupart des cas, on peut même s'attendre à ce que les hommes blancs appartenant à l'élite concentrent entre leurs mains la majeure partie des bénéfices tirés de l'exploitation des personnes non-blanches, tout comme ils concentrent une part disproportionnée du pouvoir et du capital en général (Feagin 2014 : 24-26). J'affirme cependant qu'il n'y a aucune classe de gens identifiés comme blancs qui soit entièrement, donc de manière structurelle, extérieure au fonctionnement du racisme. Comme l'a spécifié Stuart Hall, il n'est tout simplement pas possible de concevoir le racisme comme un épiphénomène de la structure des classes, en l'attribuant à une seule classe parmi les Blancs (Hall 1983a : 271). L'idéologie raciste peut être active dans tous les segments du groupe dominant, au sein de l'élite tout comme au sein chez les travailleurs et les gens plus pauvres (Hall 1978b : 20-21; 1983a : 271-272; 1988b : 72; Hall et al. 2013 : 338-339, 387). Cela s'explique par le fait que les Blancs jouissent collectivement d'un statut supérieur à celui des Noirs dans la société (voir Boggs 1970 : 10-14, 28-30, 97-98, 150-152).

Comme je le démontre dans les pages qui suivent, aux États-Unis, toutes les personnes classées comme blanches peuvent obtenir des privilèges liés à leur identité raciale. Inversement, toutes les personnes classées comme noires peuvent faire l'objet de discriminations et d'exclusion. Les autres axes de pouvoir, comme la classe et le genre, font varier ces privilèges et ces discriminations dans leur intensité et dans leur forme, mais ils ne disloquent pas entièrement la structure du racisme.

La dimension économique du racisme

Comment le racisme se manifeste-t-il dans la sphère économique? On peut répondre à cette question en évoquant deux éléments principaux. Le premier concerne les inégalités, qui sont du domaine de la *stratification*. Les membres du groupe dominant profitent généralement, ou « en moyenne », d'un niveau de vie supérieur à celui des membres des groupes subalternes, puisqu'ils sont surreprésentés au sein des classes aisées et que ces derniers sont concentrés parmi les classes les plus démunies. Le second élément concerne un des processus qui régissent la stratification, soit l'*exploitation*. On observe ici que même lorsqu'un membre du groupe dominant et un membre d'un groupe subalterne se trouvent dans des conditions économiques similaires, le premier est toujours relativement privilégié par rapport au second, parce qu'il a de meilleures perspectives de mobilité. C'est là un privilège qui est de l'ordre des probabilités. La conjonction de ces deux éléments fait en sorte que tous les membres du groupe dominant profitent sinon actuellement, au moins potentiellement, de leur position de dominance. Les données que j'analyse dans cette section démontrent non seulement qu'il y a des inégalités importantes entre les groupes, mais aussi que ces inégalités résultent d'un processus d'exploitation.

En ce qui concerne la stratification raciale, l'écart au niveau des revenus offre un premier indice de l'ampleur des inégalités. L'écart entre les revenus des Américains blancs et noirs s'était contracté suite à la Seconde Guerre mondiale, mais il s'est creusé depuis les années 1970. Cela s'applique surtout à l'écart entre les femmes noires et blanches (Redden et Kasperkevik 2016). En 2014, le revenu annuel médian des ménages américains était de près de 60 000\$ pour les Blancs, contre un peu plus de 35 000\$ pour les Noirs (DeNavas-Walt et Proctor 2015 : 6). Les revenus des Afro-Américains se maintiennent entre 55% et 62% de ceux des Blancs depuis plusieurs décennies (Feagin 2014 : 216). Les écarts de revenus qui s'observent à l'échelle du pays touchent encore plus fortement les États pauvres du Sud des États-Unis, comme la Louisiane. Là-bas, le revenu médian des ménages noirs se situait aux alentours de 20 000\$ par année en 2000, contre un peu moins de 40 000\$ pour les ménages blancs (Henry 2006 : 189, 194; cf. Bankston et Henry 1998 : 264-265, 275). Notons que ces statistiques n'incluent pas les gens sans revenus, qui sont au chômage

ou incarcérés, ce qui exclut du calcul plusieurs personnes non-blanches et surtout afro-américaines (Bonilla-Silva 2014 : 54; Oliver et Shapiro 2006 : 225).

Certains chercheurs, dont Stuart Hall, ont employé l'expression de l'« armée de réserve » des travailleurs, empruntée à la tradition marxiste, pour caractériser la position des groupes raciaux subalternes sur le marché du travail (e.g. Hall 1978b : 18-20; 1983a : 263-266; Hall et al. 2013 : 321-389). Cette expression fait référence au fait que les travailleurs noirs sont souvent les premiers mis à pied en période de récession et les derniers engagés en période de croissance (Feagin 2014 : 189, 217). On sait que lors de recherches d'emplois, même les candidats blancs ayant un casier judiciaire reçoivent plus de convocations en entrevue que les candidats noirs sans casier judiciaire (Bonilla Silva 2014 : 57). Ainsi, le taux de chômage des Afro-Américains se maintient à un niveau équivalent au double de celui des Blancs, peu importe la conjoncture économique.⁶

Cette situation, caractérisée par des revenus faibles et un taux de chômage élevé, fait en sorte que les Afro-Américains sont surreprésentés dans la classe ouvrière, et sous-représentés parmi l'élite et la classe moyenne. On calcule que seulement 2% des Noirs Américains se situent dans le quintile de la population ayant les revenus les plus élevés, alors que 65% d'entre eux se situent dans le quintile ayant les revenus les plus faibles. En comparaison, 23% des Blancs se situent dans le quintile supérieur et seulement 11% dans le quintile inférieur (Urahn et al. 2012 : 18). Le bureau du recensement américain calcule qu'en 2014, plus de 26% des Afro-Américains vivaient en dessous du seuil de pauvreté, contre 10% des Blancs (DeNavas-Walt et Proctor 2015 : 13). Il n'est pas étonnant dans ces circonstances que le taux de mortalité infantile chez les Noirs soit de plus du double de celui des Blancs et que l'espérance de vie des Noirs soit inférieure de plus de cinq ans à celle des Blancs (Feagin 2014 : 22, 202; Smedley 2012 : 332).

Comment expliquer des écarts de revenus aussi importants entre les groupes raciaux? Un élément de réponse incontournable concerne ce qu'on peut appeler la « division raciale du travail » (Hall et al. 2013 : 338; voir aussi Hall 1978b; 1983a : 263-267; 1988a : 288-292). Il se trouve que la main-d'œuvre afro-américaine occupe une

⁶ Pour la majeure partie de l'année 2016, le taux de chômage officiel des Noirs était de plus de 8%, et celui des Blancs légèrement au-dessus de 4%. Pour les dernières statistiques officielles sur le taux de chômage et les inégalités raciales, voir le site internet du Bureau of Labor Statistics (<http://www.bls.gov/>).

position subalterne sur le marché du travail, parce qu'elle est concentrée dans certains secteurs et qu'elle occupe plus souvent des emplois précaires, à temps partiel ou au salaire minimum, lorsqu'elle n'est pas exclue carrément pour se trouver en situation de chômage (Steinberg 1999). Les Noirs sont surreprésentés parmi les ouvriers non-qualifiés et dans le secteur des services, et sous-représentés dans les postes impliquant des tâches de gestion ou des qualifications professionnelles (Bonilla-Silva 2014 : 55-56). Même s'il est vrai qu'ils ont accès à un niveau d'éducation généralement inférieur à celui des Blancs, ce facteur n'explique qu'une faible partie de la stratification raciale sur le marché du travail (Hellerstein et Neumark 2008). Pour un poste comparable requérant des qualifications similaires, un employé noir obtient en fait des revenus souvent moindres qu'un employé blanc (Feagin 2014 : 188-189). La division raciale du travail et la valeur inférieure qui est accordée au travail des Noirs démontrent que le critère de la race affecte la position du groupe dans la structure des classes. Le fait que les membres des groupes subalternes soient surreprésentés parmi les classes démunies fait en sorte que pour eux, l'expérience d'une position de classe subordonnée est souvent vécue simultanément comme étant liée au critère de la « race » (Hall et al. 2013 : 340-341, 379-380; 386-387).

Les écarts de revenus et la division raciale du travail ne couvrent qu'une partie du spectre des inégalités économiques. Un autre aspect important concerne les inégalités au niveau des richesses. En 1967, la valeur médiane du patrimoine détenu par les familles afro-américaines était de moins de 4 000\$, contre plus de 20 000\$ pour les familles blanches. À peu près vingt ans plus tard, en 1988, sa valeur pour les familles noires était de près de 24 000\$, contre près de 96 000\$ pour les familles blanches. Donc même si les Noirs avaient fait des gains importants et même si l'écart relatif entre les groupes s'était quelque peu rétréci, l'écart en chiffres absolus s'était en fait creusé de plusieurs dizaines de milliers de dollars (Oliver et Shapiro 2005 : 101-102). En 2001, cet écart s'était encore agrandi puisque les chiffres atteignaient à peu près 19 000\$ pour les Noirs et 121 000\$ pour les Blancs (Bonilla-Silva 2014 : 58). Notons qu'en 2000, les ménages formant le quintile le plus pauvre de la population blanche possédaient une richesse médiane de 24 000\$, soit plus que la richesse médiane de l'ensemble de la population afro-américaine (Lui et al. 2006 : 118-119). Enfin, dans les dernières années, les Noirs ont été affectés plus durement que les Blancs par les effets de la crise financière et les richesses ont continué à se

concentrer entre les mains de ces derniers (Kochhar et al. 2011). En 2013, la valeur médiane du patrimoine détenu par les familles afro-américaines n'était plus que de 11 000\$, tandis qu'elle était passée à 142 000\$ pour les familles blanches (Mullings 2015 : xiii). Les Afro-Américains, qui représentent près de 13% de la population des États-Unis, ne détiennent collectivement que 3% des richesses du pays (Lui et al. 2006 : 75).

Un écart aussi écrasant au niveau des richesses ne peut pas s'expliquer seulement par les inégalités au niveau des revenus. Les groupes ne présentent pas non plus de différences notables au niveau de leurs comportements d'épargne et de consommation, qui seraient propres à expliquer un écart de dizaines de milliers de dollars dans l'accumulation de richesses. Une bonne partie de la richesse détenue aujourd'hui par les Blancs relève donc de la transmission intergénérationnelle, qui s'effectue par le biais de mécanismes comme l'héritage ou le paiement des frais de scolarité des enfants (Bonilla-Silva 2014 : 58; Oliver et Shapiro 2005 : 136-138). Une partie des avantages et des privilèges accumulés par une personne blanche au cours de sa vie est ainsi transmise sous forme de capital économique ou culturel à ses descendants. Cela soulève la question de savoir comment ce capital a été accumulé en premier lieu et quels sont les principaux privilèges dont bénéficient les membres du groupe dominant.

C'est ici qu'intervient la partie plus dynamique ou processuelle du raisonnement, qui permet de mettre en lumière les mécanismes qui sont à la source des inégalités. Il se trouve que le fait d'être blanc « vaut » quelque chose dans l'économie du racisme. On peut dire que les personnes identifiées comme blanches « possèdent » leur blancheur (Boggs 1970 : 29), comme on possède une forme de « capital social » (Feagin 2014 : 21). Dans une société structurée racialement, le fait d'appartenir au groupe dominant donne parfois accès à des privilèges matériels (Lipsitz 1995). Au fil du temps, ces privilèges peuvent être accumulés et transmis à des proches. C'est pourquoi, quel que soit son niveau de richesse ou sa position en termes de classe sociale, une personne blanche est toujours potentiellement avantagée par rapport à une personne non-blanche se trouvant dans des conditions similaires – toutes choses étant égales par ailleurs.

Quel est le processus qui fait en sorte que le simple fait d'être blanc donne parfois accès à des privilèges économiques? Il s'agit d'un mécanisme d'appropriation et d'expropriation que l'on peut appeler l'*exploitation raciale* (Mills 2003 : 43-44; 2004). Le

concept d'exploitation permet de situer la notion de privilège dans le cadre d'un rapport social, en indiquant que les avantages octroyés à certaines personnes trouvent leur origine dans les désavantages imposés à d'autres. Ceci rapproche la notion de « race » de celle de « classe », en suggérant que dans les rapports qu'ils entretiennent entre eux, les groupes raciaux forment presque un type de classes sociales (voir Collins 1998 : 211-219; Wolpe 1986). On peut dire aussi que les Noirs pauvres vivent un type de pauvreté différent de celui des Blancs pauvres. Bien que ces deux groupes appartiennent théoriquement à une même classe, les Noirs pauvres forment « une classe au sein d'une classe ». Ils sont « doublement exploités », en fonction à la fois de l'économie capitaliste et de mécanismes propres au racisme (Hall 1978b : 17-18; Hall et al. 2013 : 365).

Les exemples historiques d'exploitation raciale ne manquent pas. L'appropriation des terres des Autochtones et du travail des Africains dans le cadre de la colonisation et de l'esclavage illustre le fait que ce sont parfois des groupes définis en termes de « races » qui entrent dans des rapports d'exploitation, et pas seulement des « classes » au sens habituel du terme. Après l'abolition de l'esclavage aux États-Unis, l'exploitation des Noirs s'est poursuivie dans le cadre du travail forcé, mais aussi par le biais des privilèges alloués aux Blancs. On peut penser à des politiques du gouvernement fédéral comme le Homestead Act, le New Deal, le Federal Housing Act et le G. I. Bill, c'est-à-dire à des programmes d'aide sociale qui ont bénéficié de façon exclusive ou disproportionnée aux Blancs et dont ont été largement exclus les groupes subalternes (Feagin 2014 : 55-57, 210 sq.; Lipsitz 1995; Lui 2006 : 92-98). On peut aussi penser au fait qu'un taux de chômage plus élevé pour les Noirs signifie plus d'emplois pour les Blancs, qu'un accès restreint aux études supérieures pour les Noirs signifie un accès facilité pour les Blancs, et ainsi de suite (voir Mills 2004 : 251-253). Bref, l'exclusion d'un groupe doit compter comme une forme d'exploitation, aux côtés de l'appropriation directe de son travail et ses ressources.

Le concept d'exploitation révèle que les membres du groupe dominant peuvent tous bénéficier des discriminations imposées aux membres des groupes subalternes, peu importe leurs intentions et leurs attitudes personnelles envers ces groupes (Mills 2004 : 256-257). Dans la sphère économique, cette réalité se mesure au niveau des probabilités de mobilité sociale. Aux États-Unis, les données statistiques révèlent que la mobilité sociale varie significativement en fonction de l'identité raciale. Par exemple, en 1988, les Noirs

provenant de familles aisées (*upper-white-collar*) étaient deux fois plus nombreux que les Blancs provenant de la même classe à descendre tout au bas de l'échelle sociale (*lower-blue-collar*) au cours de leur vie (Oliver et Shapiro 2005 : 159-163). Des données plus récentes indiquent que seuls 23% des Afro-Américains provenant de la classe moyenne parviennent au cours de leur vie à obtenir des revenus supérieurs à ceux de leurs parents, contre 56% des Blancs, et que 53% des Afro-Américains provenant des classes les plus pauvres demeurent dans ce groupe à l'âge adulte, contre 33% des Blancs (Urahn 2012 : 19-20). La mobilité sociale ascendante est donc plus probable et la mobilité descendante moins probable pour les Blancs que pour les Noirs. Ces données démontrent les effets du racisme sur la distribution des groupes dans la structure des classes.

Si l'on considère que le racisme tend à avantager le groupe dominant dans son ensemble et à désavantager les groupes subalternes dans leur ensemble, comment interpréter la position de la classe moyenne afro-américaine? Cette minorité jouit certes d'un niveau de vie supérieur à celui de la plupart des Afro-Américains et de certains Blancs pauvres. Mais je considère qu'il faut éviter d'exagérer l'importance de la classe moyenne noire, car son existence ne remet pas en cause la structure du racisme.

Il se trouve tout d'abord que la position socioéconomique de la classe moyenne noire est « précaire, fragile et marginale » en comparaison avec celle de la classe moyenne blanche (Oliver et Shapiro 2005 : 95). Au tournant des années 1990, les revenus médians des Noirs appartenant à la classe moyenne représentaient 70% des revenus médians des Blancs et leurs richesses ne représentaient que 15% de celles des Blancs. Cette situation affecte négativement la capacité des membres de la classe moyenne noire à transmettre leur statut à leurs descendants (Oliver et Shapiro 2005 : 7-8, 94-99).

Il faut reconnaître ensuite que la classe moyenne noire subit, comme le reste de la population afro-américaine, les effets de la division raciale du travail. Ses membres sont particulièrement nombreux à travailler au sein des institutions gouvernementales et les postes de cadres qu'ils occupent parfois dans des entreprises privées ont tendance à être liés à des tâches spécifiques, comme l'offre de services à la communauté noire. De plus, l'accès à ces postes pour les personnes noires qualifiées dépend en partie de l'existence de programmes d'accès à l'égalité (*affirmative action*), qui servent à compenser l'effet des discriminations raciales. C'est seulement après la création de tels programmes dans les

années 1960 que des personnes noires ont pu accéder en plus grand nombre à un statut de classe moyenne (Collins 1983; Steinberg 1999 : 226-229).

Notons enfin que l'existence d'une minorité de familles noires relativement aisées ne peut pas remettre en cause à elle seule le fonctionnement du racisme, parce que celui-ci ne se réduit pas à sa dimension économique. Ses autres dimensions, dans les sphères politique et idéologique, comprennent des formes d'oppression, d'exclusion et de stigmatisation qui peuvent frapper l'ensemble du groupe, incluant la classe moyenne (voir Feagin 1991; Feagin et Sikes 1994). C'est ainsi que le racisme affecte les groupes raciaux dans leur ensemble, en dépit de leur diversité interne.

La dimension politique du racisme

La dimension politique du racisme concerne de manière générale l'organisation des rapports de pouvoir entre les groupes raciaux. Ceci inclut au premier chef le rôle de l'État et des institutions juridiques, administratives et policières qui sont impliquées dans la reproduction de l'oppression raciale. À une certaine époque, le racisme de l'État américain prenait un caractère officiel, ou *de jure*, par le biais de lois ouvertement discriminatoires. Depuis l'abolition de la plupart de ces lois à la suite du mouvement pour les droits civils, le rôle de l'État a pris un caractère plus officieux, ou *de facto*, par le biais de mécanismes disciplinaires comme le profilage racial ou les peines de prison plus sévères pour les membres des groupes subalternes. J'aborde plus bas le cas du système carcéral afin d'illustrer le rôle joué par les appareils d'État.

La dimension politique ne se limite pas cependant à la sphère étatique. Tout comme il n'est pas possible d'attribuer le fonctionnement du racisme à une seule classe sociale parmi les Blancs, je ne crois pas qu'il soit possible de l'attribuer exclusivement à l'État. La « société civile » participe aussi au maintien des rapports de pouvoir entre les groupes. Les relations interpersonnelles ou à l'échelle communautaire peuvent jouer un rôle crucial dans le maintien des inégalités. Les exemples historiques incluent les groupes de militants racistes comme le Ku Klux Klan et la pratique populaire des lynchages, qui ont participé au maintien de la suprématie blanche par le biais du terrorisme et de l'intimidation violente. Ces phénomènes se sont organisés en dehors de la sphère d'action directe de l'État, même

s'ils ont parfois été cautionnés par ce dernier. J'illustre ici la présence du racisme dans la société civile à l'aide de l'exemple de la ségrégation raciale.

La notion de « ségrégation » désigne la séparation physique des groupes raciaux, que ce soit au niveau de leurs lieux d'habitation (la ségrégation résidentielle) ou des institutions qu'ils fréquentent (la ségrégation scolaire, par exemple). Dans les zones urbaines aux États-Unis, les Afro-Américains tendent à se concentrer dans des quartiers pauvres situés près du centre des grandes villes (les *ghettos*), tandis que les Blancs se concentrent dans les banlieues en périphérie des villes (les *suburbs*). Dans les régions plus rurales, notamment dans le Sud des États-Unis, la ségrégation résidentielle peut suivre des frontières à l'intérieur des villes, comme les voies ferrées. Elle peut aussi procéder par villages, certaines localités étant habitées par une large majorité de gens noirs et d'autres par une majorité de gens blancs (Aiken 1990). Même si des données ont révélé une diminution de la ségrégation résidentielle entre 1980 et 2000 (Iceland et al. 2002), les taux de ségrégation n'ont pas fondamentalement changé entre les années 1940 et aujourd'hui, et ce en dépit de l'adoption dans les années 1960 de lois contre les discriminations sur le marché immobilier (Feagin 2014 : 169). Pour ce qui est de la ségrégation en milieu scolaire, après une période de diminution entre 1960 et 1980, elle a cessé de diminuer et est même entrée dans une phase d'augmentation (Feagin 2014 : 191-194; Orfield et al 2014).

Comment expliquer cette persistance de la ségrégation raciale? Il convient d'écarter la thèse selon laquelle la ségrégation serait un simple effet des inégalités économiques. Les données statistiques qui estiment le degré de ségrégation résidentielle des différentes classes de la population afro-américaine révèlent qu'il n'y a pas de corrélation significative entre le niveau des revenus et le fait de vivre dans une localité plus ou moins ségréguée. Les gens appartenant à la classe moyenne noire ne vivent pas dans des quartiers nettement moins ségrégués que les personnes noires plus pauvres. Les processus impliqués dans la ségrégation raciale reposent avant tout sur des principes de discrimination et d'exclusion associés au racisme, et non sur la dynamique des classes (Massey et Denton 1993 : 84 sq.). En fait, la ségrégation peut renforcer la pauvreté des groupes subalternes et les inégalités en matière de santé (Bonilla-Silva 2014 : 33-34; Smedley 2012 : 334-335).

Autrefois garantie par des mécanismes juridiques, la ségrégation repose largement aujourd'hui sur les « préférences individuelles », c'est-à-dire sur la volonté des Blancs de

s'isoler physiquement des Noirs en habitant dans des quartiers et en envoyant leurs enfants dans des écoles dont les Afro-Américains sont pratiquement exclus. L'exclusion des Afro-Américains repose alors sur des processus de discrimination informels (et parfois illégaux), mais néanmoins systémiques. Ces formes d'exclusion peuvent être individuelles, comme le refus par certains Blancs de vendre leur maison à des Noirs. Elles peuvent aussi être plus institutionnalisées, comme la pratique du *redlining* par laquelle des institutions financières modulent l'allocation de prêts, les taux hypothécaires et le montant des primes d'assurance en fonction des quartiers et de l'identité raciale des clients (Goldberg 1998). Dans les deux cas, l'implication de l'État n'est pas directe. Il s'agit d'une sorte de consentement passif, révélé par l'application laxiste des lois contre les discriminations raciales. C'est pourquoi le cas de la ségrégation nous offre un bon exemple de fonctionnement du racisme au sein de la société civile, sans une intervention active de l'État.

Le cas du système d'incarcération révèle pour sa part l'implication plus directe de l'appareil étatique. Notons d'abord qu'en 2014, le nombre total de personnes soumises à une forme ou une autre de contrôle judiciaire aux États-Unis – incluant l'emprisonnement, la liberté conditionnelle et les sentences dans la communauté – était d'un peu moins de 7 millions, ou près de 3% de la population adulte totale. De ce nombre, 2,25 millions étaient derrière les barreaux.⁷ Ces chiffres énormes font en sorte que les États-Unis sont le pays ayant le taux d'incarcération le plus élevé au monde. De tous les États américains, la Louisiane a d'ailleurs un des taux d'incarcération les plus élevés, équivalent à près du double de la moyenne nationale (Chang 2012).

Notons ensuite qu'en 2011, les Afro-Américains formaient près de 40% de la population carcérale du pays (près d'un million de prisonniers), alors qu'ils représentaient moins de 13% de la population totale des États-Unis. Le taux d'emprisonnement des hommes noirs équivaut à six fois et demie celui des hommes blancs, et celui des femmes noires équivaut à deux fois et demie celui des femmes blanches. Cette disproportion fait en sorte que près d'un homme noir sur trois risque de tomber sous une forme de contrôle judiciaire au cours de sa vie (Mullings 2015 : xiv). Bref, le fait que les États-Unis soient le pays qui emprisonne la plus grande proportion de sa population s'explique en partie par le taux d'incarcération démesuré des Noirs américains.

⁷ Pour les statistiques officielles, voir le site internet du Bureau of Justice Statistics (<http://www.bjs.gov/>).

Comment de telles inégalités sont-elles apparues? On peut voir les institutions policières et judiciaires responsables de ce phénomène comme les formes contemporaines d'institutions plus anciennes, telles que les patrouilles servant à la répression des esclaves (*slave patrols*) et les milices populaires (*vigilantes*). Dans les années 1960, sous la pression du mouvement de libération des Noirs, ces institutions ont « perfectionné » les méthodes de contrôle et de répression qu'elles employaient dans leurs rapports avec les groupes subalternes. Le sociologue Robert Allen (1969 : 164-177) a été prompt à remarquer et à décrire le phénomène de la militarisation des forces policière qui s'est opéré suite aux révoltes dans les ghettos, les fameuses « émeutes raciales » (*race riots*) qui ont commencé à éclater dans la seconde moitié des années 1960. Stuart Hall a noté pour sa part que les forces de police semblaient mener depuis les années 1960 une sorte de « guerre d'attrition » dans les zones urbaines pauvres, ce qui entraînait la criminalisation de larges segments de la population noire en Grande-Bretagne comme aux États-Unis (Hall 1980b : 12-13; voir aussi Hall 1988a : 303-304; Hall et al. 2013). Il a remarqué que les corps de police agissaient parfois sur la base d'un racisme institutionnel (Hall 1999b). D'autres auteurs ont souligné les effets dévastateurs de la politique de « guerre contre les drogues » (*war on drugs*) déclenchée aux États-Unis au tournant des années 1980, qui a entraîné une augmentation drastique de la population carcérale (Alexander 2010).

Quoi qu'il en soit, on peut voir le phénomène de l'emprisonnement de masse des Afro-Américains comme le résultat d'une séquence répressive qui implique l'action de plusieurs appareils d'État, allant des policiers en patrouille jusqu'aux tribunaux. Les données statistiques démontrent bien l'effet cumulatif du profilage et des discriminations raciales, qui font grimper les inégalités à chaque échelon de l'appareil répressif jusqu'à ce qu'elles culminent à l'étape de l'incarcération. Prenons l'exemple des crimes violents (assassinats, voies de fait, vols à main armée, etc.). Les données compilées par le *Federal Bureau of Investigation* (FBI) dans les années 1980 indiquaient que les Afro-Américains formaient plus de la moitié des personnes coupables de crimes violents aux États-Unis. Or des sources statistiques plus fiables, fondées sur les témoignages des victimes plutôt que sur les arrestations de la police, démontraient que les Noirs ne formaient pas plus du quart des coupables, et non la moitié. Cela indique un taux d'arrestation au moins deux fois plus élevé que le taux réel d'activités criminelles (Stark 1993).

L'exemple des arrestations liées à la drogue est encore plus éclairant. L'implication dans des crimes liés aux drogues représente la première cause d'emprisonnement pour les Afro-Américains et ces crimes sont le plus souvent liés à la consommation de cannabis (Alexander 2010 : 59). Or on sait aujourd'hui que les Noirs ne sont pas plus nombreux que les Blancs à consommer et à vendre des drogues illégales aux États-Unis (Alexander 2010 : 97; Mullings 2015 : xiv). Cela s'applique aussi bien aux drogues dites « douces » comme le cannabis qu'aux drogues jugées « dures » telles que l'héroïne et la cocaïne (Stark 1993 : 487). Le taux d'incarcération semble évoluer de manière totalement indépendante du taux réel de consommation de drogues. Ainsi, bien que seulement 14% des usagers de drogues illégales soient noirs, les Noirs représentent 35% des personnes arrêtées par la police pour ce motif, 55% des personnes reconnues coupables d'un crime lié à la drogue, et 74% des personnes soumises à une peine de prison pour possession de drogue illégale (Bonilla-Silva 2014 : 45). Seulement au niveau des sentences, les Noirs enfermés dans des prisons fédérales purgent des peines en moyenne 20% plus longues que celles des Blancs enfermés pour les mêmes crimes (Lui et al. 2006 : 115; Mullings 2015 : xiv). Les Noirs sont donc plus souvent criminalisés et plus fortement pénalisés que les Blancs. Comme dans le cas de la ségrégation, il s'agit là d'un phénomène spécifiquement politique, qui n'est pas réductible aux inégalités économiques et à la dynamique des classes.

Remarquons pour finir que le rôle de l'État ne se limite pas au système d'incarcération. Dans les années 1960, des militants impliqués dans la lutte de libération des Noirs utilisaient l'expression de « *white power structure* » pour nommer le fait que le groupe dominant exerçait un monopole du contrôle de l'État (e.g. Carmichael et Hamilton 1967 : 6-7). La lutte politique dans le cadre du mouvement pour les droits civils a permis l'ouverture des structures du pouvoir à des individus appartenant aux groupes subalternes, mais le principe de la dominance des Blancs n'a pas été fondamentalement ébranlé. Dans le domaine de la politique électorale, la population afro-américaine fait toujours face à des tentatives de réduction de son pouvoir, telles que le redécoupage des circonscriptions (*racial gerrymandering*), les contrôles d'identité imposés aux électeurs (*voter ID laws*), et le déni du droit de vote à certaines catégories d'ex-prisonniers (*felony disenfranchisement*). Ces tactiques restreignent la possibilité pour les gens noirs d'élire les candidats de leur choix et d'être élus eux-mêmes à des postes de pouvoir. Il n'y a toujours aux États-Unis

que 1% à 2% des représentants élus qui sont noirs, bien que les Afro-Américains comptent pour 13% de la population totale (Bonilla-Silva 2014 : 39-40). L'expression de « *white power structure* » reste donc d'actualité.

La dimension idéologique du racisme

Mon objectif dans les sections précédentes a été de démontrer que le phénomène du racisme n'est pas qu'une affaire de préjugés et de stéréotypes, mais que les groupes définis en termes de « races » occupent en fait des positions inégales dans la structure sociale. Cette partie de l'argumentation était incontournable dans le cadre d'une analyse qui se veut « matérialiste ». Si l'on suit le raisonnement voulant que l'idéologie raciste est à la fois une cause et un effet des inégalités entre les groupes, on doit considérer non seulement qu'elle favorise la reproduction des inégalités, mais aussi que la structure des inégalités participe à la reproduction de l'idéologie raciste. Les attitudes et les discours racistes peuvent renforcer les inégalités, mais ces dernières peuvent aussi, en retour, affecter le domaine des attitudes et des représentations.

C'est ici qu'intervient la notion cruciale d'« intérêt ». Lorsqu'il existe des rapports de pouvoir inégaux entre des groupes, qu'il s'agisse de classes sociales, de groupes raciaux ou de genres, le groupe dominant a un intérêt concret à adopter des discours et des pratiques qui renforcent sa position et défendent ses privilèges. De façon schématique, on peut dire que dans une société « structurée racialement », les personnes blanches ont intérêt à maintenir en place la structure du racisme, tandis que les personnes non-blanches ont intérêt à l'éradiquer. La fin de l'exploitation raciale signifierait la fin d'une position de pouvoir pour le groupe dominant et la libération des groupes subalternes (voir Bonilla-Silva 1997; 2001 : 21-58; Wellman 1993 : xi, 3-5, 24-26, 37-38, 54-62).

Ce principe d'opposition représente une contradiction structurelle majeure, qui peut entraîner les groupes à se mobiliser et à entrer en lutte pour défendre leurs intérêts. Suivant ce raisonnement, on peut dire que la structure de l'oppression raciale porte en elle les germes de sa propre instabilité. Elle est sujette au changement, à condition que ses contradictions internes soient portées à la conscience de sujets sociaux capables de se mobiliser et d'agir politiquement. Et pour que la conscience des sujets soit impliquée, il

faut que sur la base des inégalités s'érige un édifice culturel d'identités et de subjectivités capables d'entrer en lutte. Dans les prochaines pages, j'explique comment l'oppression idéologique associée au racisme est vécue d'abord comme une force destructrice, mais peut ensuite être convertie de manière positive pour créer des identités.

Pour décrire brièvement la dimension idéologique du racisme, je distingue donc deux instances de son fonctionnement. La première peut être décrite comme négative ou *destructrice*. C'est l'action de l'idéologie raciste sous sa forme hégémonique, qui renforce les rapports de pouvoir entre les groupes. Elle s'exprime par le biais de représentations et de discours qui stigmatisent, dévalorisent, dénigrent, rejettent et fétichisent les groupes subalternes, en faisant usage de stéréotypes qui réduisent les membres de ces groupes à des figures simplistes et essentialisées. La seconde instance peut être décrite pour sa part comme positive ou *créatrice*. Cela fait référence aux effets d'interpellation de l'idéologie, c'est-à-dire à la formation d'identités, de subjectivités et de consciences culturelles et politiques, des éléments qui seront traités un peu plus loin.

Dans sa première instance, l'idéologie raciste représente une forme d'oppression spécifique. Elle forme ce que l'on peut appeler un « impérialisme culturel » (Allen 1969 : 11). Il s'agit d'un ensemble systématique de discours et de pratiques par le biais desquels le groupe dominant impose ses références culturelles, son histoire, ses mœurs, sa langue, ses goûts, ses schèmes de pensée et ses représentations du monde aux membres des groupes subalternes, tout en détruisant et en s'appropriant leurs cultures. Les représentations et les discours racistes existent aussi bien dans le sens commun et la culture populaire que dans des formes d'expression plus formalisées. On peut en trouver des manifestations dans tous les domaines de la culture, que ce soit dans la littérature, la philosophie et les sciences, ou dans les arts visuels, la publicité, les films et les médias en général (voir Hall 1974; 1981; 2013). Les représentations du groupe dominant sont non seulement omniprésentes mais aussi hégémoniques, dans la mesure où elles dominent l'espace public et structurent au moins partiellement la culture des groupes subalternes.

Dans le cas des Afro-Américains, la *destruction* de la culture d'origine du groupe, sans être absolument totale et sans empêcher la reconstruction d'une culture spécifique, a néanmoins atteint un degré considérable. Les pratiques culturelles qui avaient cours autrefois en Afrique n'ont pas pu se développer en Amérique sans une bonne part de

redéfinition et de réinterprétation (Mintz et Price 1992). Cela témoigne de la violence vécue par le groupe et de la « stigmatisation extrême » des formes culturelles associées aux Noirs et perçues comme inférieures ou subversives par les Blancs (Mills 2003 : 44). L'imposition de la culture du groupe dominant s'observe pour sa part au niveau de la langue, de la religion, de l'éducation et de certaines mœurs. On peut penser aussi à l'imposition de critères de beauté qui dénigrent les traits associés à la « noireté » (*blackness*) et valorisent, surtout chez les femmes, les marqueurs somatiques de la « blanchité » (*whiteness*), que ce soit au niveau de la couleur de la peau, de la texture des cheveux ou de la forme du visage et du corps (Mills 2003 : 46-47). Enfin, l'appropriation de la culture des groupes subalternes s'observe dans l'idéalisation, la fétichisation et la marchandisation de certaines de leurs pratiques spirituelles, musicales, culinaires, vestimentaires ou autres. Les membres du groupe dominant produisent et consomment, généralement sous une forme stéréotypée, des éléments de la culture des groupes subalternes, de manière à favoriser leurs propres intérêts et renforcer les inégalités entre les groupes (Hall 2013).

Le phénomène du racisme a donc des effets spécifiques au niveau culturel ou idéologique, qui peuvent affecter le bien-être psychique des groupes concernés. L'un des observateurs les plus attentifs des effets psychologiques du racisme est le psychiatre martiniquais et révolutionnaire algérien Frantz Fanon (voir Hall 1996). Dans son premier livre, intitulé *Peau noire, masques blancs*, Fanon a analysé les ramifications mentales de l'expérience du racisme chez un sujet identifié comme noir, en s'appuyant sur sa propre expérience d'étudiant en France. Il a expliqué que le racisme réduit à l'état d'objets et écrase intellectuellement les personnes dont il nie la pleine humanité. Il a identifié les sentiments de fragmentation et d'écroulement que cette situation peut provoquer (Fanon 1952 : 88-114). Après avoir exercé la psychiatrie en Algérie, et ayant pris la mesure de la violence dévastatrice du colonialisme français dans ce pays, Fanon a élaboré dans *Les damnés de la terre* ses thèses concernant les effets psychologiques du racisme sur les peuples colonisés. Il a démontré que la domination coloniale entraînait chez ses patients des troubles mentaux graves impliquant toutes sortes de traumatismes (Fanon 2002 : 237-297). Selon lui, la seule façon pour les peuples colonisés de remédier à cet état était d'entreprendre leur libération dans le cadre des luttes de décolonisation.

Cette question nous amène à la seconde instance du fonctionnement de l'idéologie raciste, qui peut être décrite comme positive ou créatrice. Il s'agit en quelque sorte d'un effet collatéral de l'idéologie, auquel on peut donner le nom d'*interpellation*. Le concept d'interpellation a été développé par le philosophe Louis Althusser dans son essai sur l'idéologie et les « appareils idéologiques d'État » (1970). Il lui servait à désigner le processus par lequel une idéologie « interpelle » les gens, leur assigne une position sociale et tend à les fixer en place symboliquement jusqu'à ce qu'ils se reconnaissent en tant que « sujets ». L'idéologie crée ainsi des sujets sociaux là où il n'y aurait autrement qu'une collection d'individus. On peut penser à la façon dont un discours nationaliste interpelle les gens pour en faire des sujets de la nation et des patriotes, ou à la façon dont un discours religieux interpelle les individus en tant que croyants et en tant que fidèles. Mais l'idéologie peut aussi interpeller de façon à exclure. Le nationalisme interpelle non seulement ses citoyens mais aussi ses étrangers et ses ennemis de la nation, et le christianisme interpelle non seulement ses ouailles mais aussi ses païens et ses hérétiques. C'est ainsi que des idéologies imbriquées à des rapports de pouvoir produisent des subjectivités et des identités à partir des positions qu'elles allouent aux individus.

Le concept d'interpellation peut être appliqué de façon pertinente au cas du racisme. On peut dire que l'idéologie raciste « interpelle » les gens jusqu'à ce qu'ils se reconnaissent en tant que sujets raciaux et adoptent les catégories raciales qui leur sont assignées comme faisant partie de leur identité. Un bon exemple de ce processus se retrouve encore une fois chez Frantz Fanon, qui a expliqué comment il en était venu à se reconnaître en tant que « nègre » à force que les gens qu'il croisait en France, dans la rue ou ailleurs, ne cessent de l'interpeller comme tel (Fanon 1952 : 88 sq.). Stuart Hall a raconté lui aussi comment, après son arrivée en Grande-Bretagne, il a commencé à être interpellé systématiquement comme « *black* », jusqu'à ce qu'il se reconnaisse comme appartenant à cette catégorie (1985 : 107 sq.). Dans un même ordre d'idées, Colette Guillaumin a écrit au sujet des débuts de la traite esclavagiste que « nuls "nègres" ne furent réduits en esclavage, on faisait des esclaves ce qui est bien différent » (1977 : 47). Elle indiquait ainsi que c'est seulement après la formation de l'idéologie raciste, donc après l'apparition de l'esclavage racial au 17^e siècle, que la catégorie « noire » a pris le sens qu'on lui connaît aujourd'hui. Avant cette époque, il était théoriquement impossible que des « Blancs » réduisent des « Noirs »

en esclavage, puisque ces catégories n'existaient pas. Rappelons que c'est seulement vers 1680 que le terme « *white* » a commencé à être employé en anglais pour désigner les colons d'origine européenne (Jordan 1968 : 95). Bref, dans un premier temps, c'est l'idéologie raciste qui fait exister les individus en tant que sujets raciaux.

Dans un deuxième temps cependant, une fois que les sujets se reconnaissent en tant que « Blancs », « Noirs » ou autres sous l'effet de l'interpellation, il devient possible pour eux de former une identité, une culture et une conscience politique sur la base de ces catégories. Au niveau culturel, comme l'a écrit Frantz Fanon : « C'est le Blanc qui crée le nègre. Mais c'est le nègre qui crée la négritude » (2011 : 29). Ce sont les Noirs eux-mêmes, après avoir été classés comme noirs, qui ont forgé une culture liée au fait d'être noir. Aux États-Unis par exemple, une culture noire s'est développée historiquement et elle évolue de manière relativement autonome, à la fois par rapport à la culture blanche hégémonique et par rapport à l'oppression raciale qui lui a fourni ses conditions d'émergence et qui continue à produire ses conditions d'existence (voir Blauner 1970).

Au niveau politique aussi, on peut dire qu'après avoir été « interpellés » par l'idéologie raciste, les gens classés comme noirs ont commencé à reconnaître les intérêts matériels et symboliques associés à leur position dans la hiérarchie raciale, et à lutter contre les inégalités et les discriminations. Une « conscience de race » a émergé chez eux et s'est mise à fonctionner à peu près de la même manière qu'une « conscience de classe ». Ainsi, dans la mesure où les catégories raciales désignent des positions inégales dans la structure sociale, des identités peuvent se former sur la base de ces positions, la résistance peut s'organiser à partir d'une identité subalterne et des luttes politiques peuvent se jouer directement sur le terrain de la « race » (Hall et al. 2013 : 321-389).

J'ai présumé jusqu'ici que le rapport entre la position structurelle des sujets et leur conscience ou leur subjectivité était un rapport relativement simple et direct, donc que les membres du groupe dominant étaient généralement disposés à participer au maintien du racisme et que les membres des groupes subalternes étaient plutôt disposés à le combattre. Comme l'a écrit le sociologue Herbert Blumer (1958), l'idéologie raciste semble n'être ni plus ni moins que le reflet de la conscience que les Blancs ont de leur dominance et de leur intérêt à maintenir le *statu quo*. Je souhaite éviter cependant de réduire l'idéologie à la base matérielle des inégalités avec laquelle elle est en interaction.

Suivant les conseils de Stuart Hall, je considère que la dimension matérielle des rapports entre les groupes est nécessaire pour comprendre leur dimension idéologique, mais qu'elle n'est pas suffisante pour expliquer la forme et le mouvement des idées dans un contexte social et historique précis (Hall 1988b : 45). Les conditions dans lesquelles vivent les groupes et leurs positions sociales respectives ne forment que le « point de départ » à partir duquel se développent leurs intérêts, leurs cultures et leurs consciences. Elles n'offrent pas de « garantie » ultime quant à la forme que doivent prendre ces éléments, ni quant à l'issue des luttes entre les groupes (Hall 1983b).

On peut dire que la structure matérielle des inégalités oriente et influence les formes que prennent la conscience et l'identité des sujets, mais qu'elle ne les détermine pas de façon simple, claire et univoque. Il est tout à fait possible, bien que relativement peu probable, que des membres du groupe dominant se joignent aux luttes de libération des groupes subalternes, ou que des membres des groupes subalternes participent au maintien leur propre oppression. Rien ne garantit que les personnes qui ne sont pas blanches se mobilisent collectivement dans la lutte contre le racisme, bien qu'elles aient un intérêt à le faire et qu'elles l'aient fait historiquement à plusieurs reprises.

Ces considérations signifient que la sphère de la conscience et de l'identité n'est pas le reflet automatique de la position sociale des individus, mais qu'elle est le résultat de l'interpellation et de la mobilisation politique des sujets au cours de l'histoire. Les gens ne se reconnaissent pas en tant que sujets raciaux simplement parce qu'on observe des inégalités entre les groupes, mais aussi parce que l'existence de rapports de pouvoir fondés sur la « race » a été portée à leur conscience et parce qu'ils se sont organisés politiquement pour renforcer ou combattre ces rapports. C'est seulement à travers la pratique concrète des luttes que se développe la conscience d'appartenir à un groupe et le sens de cette appartenance dans un contexte spécifique (Hall 1985 : 95-96).

Dans plusieurs de ses écrits, Stuart Hall a insisté sur la complexité de la formation des identités et des subjectivités en ce qui concerne la catégorie « noire » (e.g. 1985 : 107-113; 1987; 1989; 1990; 1992d; 1992e; 1997b; 1997c; 2000b). Pour lui, l'identité ou la conscience qu'une personne a du fait d'être noire est le résultat, et non le point de départ, d'un processus historique de lutte (1997b : 291). Le fait qu'une personne soit assignée à une catégorie ne garantit pas le type de conscience qu'elle va développer. Sa conscience

d'appartenir à un groupe et le sens qu'elle donne à cette identité dépendent de l'histoire des luttes dans un contexte donné et des « traces » que ces luttes ont laissées dans la conscience des sujets. Ces traces historiques forment la substance idéologique à partir de laquelle peuvent être formées de nouvelles subjectivités et à partir de laquelle les sujets peuvent être mobilisés à nouveau dans la lutte. La formation des subjectivités est un processus volatile, qui peut toujours être reconfiguré dans la pratique des luttes à venir. Hall a donné à ce processus de construction des identités le nom d'« ethnicité » (1992d : 257). L'identité ethnique ou raciale, qu'elle soit noire, blanche ou autre, est une forme de conscience ou de subjectivité, une construction culturelle et politique, qui s'érige à partir d'une position objective dans une « formation sociale structurée racialement ».

On remarquera qu'aux États-Unis, les luttes qui ont été menées sur le terrain de la « race » ont laissé des traces profondes dans la conscience des sujets. Les individus ont une tendance assez forte à se reconnaître comme appartenant à des catégories comme « Blancs » ou « Noirs », de même qu'à adopter des opinions, des attitudes, des points de vue et des représentations du monde social qui s'accordent avec leur identité raciale. On peut parler ici d'une « conscience de race ». Une autre notion pertinente, proche de celle de conscience, est la notion de « point de vue » (*standpoint*).

La « théorie des points de vue » (*standpoint theory*) a été développée surtout à partir des années 1970 et 1980 dans le domaine des études féministes. Son postulat de base est que les groupes sociaux qui occupent des positions de pouvoir inégales dans la société, tels que les groupes définis en termes de genre, ont tendance à adopter des visions différentes du monde social. À des positions différentes dans la structure de la société tendent à correspondre des représentations différentes du monde social. Le fait d'occuper une position subalterne, en particulier, offre une expérience unique qui peut nourrir une perspective critique sur le fonctionnement des rapports sociaux (Harding 2010). Ces différentes visions du monde sont modelées par les intérêts matériels et symboliques rattachés à la position de chaque groupe, par les expériences historiques de chaque groupe et par les circonstances politiques du moment. Le point de vue particulier d'un groupe influence aussi ses modes d'action politique (Collins 1998 : 201-228).

Je crois qu'ainsi définie, la notion de « point de vue » peut être empruntée au champ des études féministes et au domaine des rapports entre les genres pour être appliquée aux

rappports entre les groupes raciaux. Plusieurs recherches démontrent que les Blancs et les Noirs aux États-Unis tendent à avoir des attitudes, des opinions et des visions de la société significativement différentes. Plusieurs sondages révèlent que les Blancs ont tendance à croire que le racisme envers les Afro-Américains a disparu depuis l'adoption de lois contre la ségrégation raciale et les discriminations dans les années 1960. Les répondants blancs minimisent souvent l'ampleur des inégalités et ils considèrent qu'il y a assez peu de discriminations aux États-Unis, alors que les répondants noirs se montrent nettement moins optimistes (Pew Research Center 2016). Une large majorité de Blancs considèrent aussi qu'ils ne sont pas eux-mêmes racistes (Feagin 2014 : 126-128), bien que cette prétention soit démentie par les recherches en psychologie qui démontrent la prévalence chez eux d'un racisme implicite ou inconscient envers les Noirs (Staats et al. 2015). Enfin, les Blancs tendent aujourd'hui à croire qu'ils sont plus souvent victimes de discriminations raciales que les Afro-Américains. Selon ce point de vue, le « racisme inversé » envers le groupe dominant serait un problème plus grave que le racisme structurel subi par les groupes subalternes (Norton et Sommers 2011). Bref, les points de vue des Noirs et des Blancs sont non seulement différents, mais ils entrent souvent en opposition.

Les réflexions que j'ai présentées dans cette section de mon mémoire m'ont permis de considérer la dimension idéologique du racisme comme étant dotée de sa propre logique et de sa propre efficacité, tout en étant articulée aux dimensions économique et politique. On peut dire qu'elle est dans un rapport d'« autonomie relative » par rapport aux autres dimensions. Cette part d'autonomie justifie que l'on accorde une attention particulière à la conscience des sujets, à la formation de leurs identités, à leurs représentations du monde social et à leurs projets politiques. Ces éléments font partie du terrain sur lequel se jouent les luttes susceptibles de transformer la structure sociale. C'est pourquoi je leur ai accordé une grande attention dans les entrevues de recherche que j'ai réalisées au cours de mon enquête de terrain en Louisiane. Mais avant d'aborder la partie ethnographique de mon travail, je me tourne vers l'histoire du racisme en Louisiane.

CHAPITRE 2 : LA FORMATION HISTORIQUE DU RACISME EN LOUISIANE

Dans le chapitre précédent, j'ai proposé une approche théorique qui favorise l'étude critique du racisme. En m'inspirant du travail de Stuart Hall et d'autres auteurs, j'ai expliqué qu'il s'agit d'un rapport de pouvoir ou d'oppression entre des groupes sociaux définis en termes de « race » et que c'est un phénomène à la fois historique et structurel. C'est d'abord un phénomène historique, parce qu'il s'est formé dans des conditions précises au moment de la colonisation et de l'esclavage en Amérique. C'est aussi un phénomène structurel, parce qu'il comprend un ensemble multidimensionnel de rapports de pouvoir qui favorisent le groupe dominant au détriment des groupes subalternes. Au fil des sections, j'ai présenté quelques concepts utiles pour analyser le racisme.

Dans ce chapitre, je tente d'appliquer l'approche théorique développée plus haut au cas spécifique de la Louisiane. Pour ce faire, j'aborde la société louisianaise comme une « formation sociale structurée racialement », au sens entendu par Stuart Hall (1980a : 305). Je m'inspire de la perspective hallienne selon laquelle il ne faut pas s'attacher à analyser *le* racisme en général, mais plutôt *des* racismes historiquement spécifiques (e.g. 1978a : 26; 1980a : 336; 1986 : 23; 1992c : 12-13). Je reconnais que la société louisianaise a plusieurs choses en commun avec d'autres sociétés « structurées racialement », mais je remarque qu'elle a aussi sa propre histoire et qu'elle suit jusqu'à un certain point sa propre logique. Le but de ce chapitre est d'étudier l'histoire du racisme en Louisiane pour mieux analyser son fonctionnement actuel dans le chapitre suivant.

Un objectif secondaire de ce chapitre est d'offrir une critique argumentée de l'un des lieux communs de l'historiographie des relations raciales en Louisiane. Il s'agit de l'idée selon laquelle la Louisiane en particulier, et les colonies françaises des Caraïbes et d'Amérique en général, auraient été des sociétés « moins racistes » ou moins oppressives envers les Africains et les Autochtones que ne l'ont été la plupart des autres colonies européennes. L'historien Guillaume Aubert a répertorié des affirmations de cet ordre chez une dizaine de chercheurs (Aubert 2004 : 439-440, n2). Il s'agit en effet d'une interprétation répandue sur le sujet du racisme en Louisiane.

La spécialiste qui est la plus associée à la thèse de la Louisiane « moins raciste » est l'historienne Gwendolyn Hall. Dans un ouvrage important publié au début des années

1990, elle a défendu l'idée selon laquelle la société coloniale louisianaise aurait été plus « ouverte » et « fluide » au niveau des relations entre les groupes raciaux que les autres colonies esclavagistes en Amérique (1992 : xv, 14, 128-133, 155, 238-242, 314, 345, 376, 380; voir aussi 1996). Dans une publication plus récente, elle a affirmé sans détour que la France était la moins raciste des puissances coloniales, que les colons d'origine française étaient porteurs d'une tradition unique d'« ouverture face à l'autre », et que la Louisiane était la moins raciste de toutes les colonies françaises. Selon elle, le régime français en Louisiane était d'une brutalité égale envers toutes les personnes pauvres, sans distinction de race ou de couleur (2005 : 292, 306). Les auteurs qui adoptent la thèse de la Louisiane « moins raciste » prétendent souvent que le racisme envers les Noirs se serait renforcé suite au contact avec une « culture américaine » plus oppressive, quand la colonie est passée sous la souveraineté des États-Unis au début du 19^e siècle.⁸

Dans les pages qui suivent, je démontre qu'il est tout simplement erroné de croire que les colons français faisaient preuve d'« ouverture face à l'autre » et que la société coloniale louisianaise ne faisait pas de distinction entre les groupes raciaux. J'explique qu'il n'est pas justifié de projeter le racisme sur la société états-unienne en prétendant que la culture anglo-américaine, britannique ou protestante serait plus oppressive envers les Africains et les Autochtones que la culture française, latine ou catholique. Je soutiens aussi qu'il est simpliste de dire que la Louisiane était « moins raciste » que les autres colonies européennes en Amérique. Pour reprendre les mots de Frantz Fanon, « une société est raciste ou elle ne l'est pas » (1952 : 69; 2001 : 49). Plutôt que de chercher à comparer des degrés de racisme, il convient surtout de se demander comment l'oppression raciale s'est mise en place et comment elle s'est reproduite jusqu'à aujourd'hui.

Le contexte de la colonisation française en Amérique

L'interprétation que je propose ici veut que le phénomène du racisme envers les Noirs et les Autochtones ait été présent en Louisiane dès la fondation de la colonie en 1699, donc bien avant son annexion par les États-Unis en 1803. Pour appuyer cette thèse, je situe

⁸ Pour plus d'information sur les débats qui animent l'historiographie du racisme en Louisiane, voir entre autres les textes de Paul Lachance (2006), David Rankin (1979) et Joseph Zitomersky (2000; 2001).

de manière précise la fondation de la Louisiane dans le contexte historique de la colonisation française et de l'esclavage dans les colonies des Caraïbes. Dans cette section, je démontre que l'État et les colons français avaient adopté une idéologie raciste dès la fin du 17^e siècle, soit avant même la fondation de la Louisiane.

Dans le chapitre précédent, j'ai décrit dans ses grandes lignes la formation initiale du racisme envers les Noirs. Pour récapituler, disons qu'il n'y avait pas d'oppression spécifique fondée sur un concept de « race » dans les civilisations de l'Antiquité et en Europe médiévale. C'est seulement au tournant du 16^e siècle, suite à la colonisation et à l'asservissement des Autochtones dans les Caraïbes et en Amérique, que les colonisateurs européens ont mis en place une division raciale du travail et qu'ils ont développé une forme d'essentialisme racial pour justifier leur domination. Ces événements ont initié ce que l'on peut voir comme une première phase de développement du racisme. Puis à partir du milieu du 17^e siècle, les plantations sucrières se sont développées rapidement aux Caraïbes. Les esclaves africains ont commencé à constituer la majeure partie de la main-d'œuvre et l'on a vu se développer une idéologie servant à justifier leur exploitation. Ces événements ont amorcé une seconde phase de développement du racisme. En suivant cette chronologie, on peut dire qu'après l'an 1500 environ, et encore plus après l'an 1650, le phénomène du racisme ou de la « suprématie blanche » structurait déjà les rapports entre Européens, Autochtones et Africains en Amérique. On trouvera en annexe un tableau qui synthétise ce récit historique (Annexe 1).. Cela signifie que la formation initiale du racisme a précédé la fondation de la Louisiane, survenue au tournant du 18^e siècle. Dès sa création, la colonie louisianaise évoluait donc déjà dans un contexte généralement raciste.

Mais quelle était la place de la France dans ces grands développements historiques? L'État français était-il impliqué lui aussi, comme les États espagnol, portugais, néerlandais et anglais, dans la mise en place de l'esclavage racial sur les plantations sucrières? Et est-ce que la date de 1650, comme date de référence pour la formation du racisme envers les Noirs, s'applique aussi au cas du colonialisme français?

En ce qui concerne l'esclavage, les premiers signes d'une implication française sont apparus dès les débuts de la traite portugaise. Rappelons que l'expansion européenne a commencé avec les expéditions portugaises le long des côtes africaines au 15^e siècle. À cette époque, l'esclavage avait presque disparu en France comme dans le reste de l'Europe

de l'Ouest, mis à part sur les galères et dans certaines enclaves de la côte méditerranéenne. Or on sait que des marchands normands ont participé à la vente en esclavage des habitants des îles Canaries à partir de 1402, et qu'au milieu du 16^e siècle, des marchands d'esclaves français, surtout normands, se sont établis sur les côtes d'Afrique (Rushforth 2012 : 81-82). Certains de ces marchands, opérants à partir d'une base navale située au Cap Vert, pratiquaient la traite d'esclaves sur les côtes du Sénégal, en plus de capturer à l'occasion des esclaves transportés par les navires portugais. Il arrivait aussi que des navires impliqués dans ce commerce fassent escale en France. Des villes comme Bordeaux, Nantes, Rouen et La Rochelle abritaient des communautés de marchands ibériques qui participaient à la traite, parfois à l'aide de navires et d'équipages français (Rushforth 2012 : 86-87). Au niveau idéologique, la participation de la France à l'esclavage a incité certains intellectuels de l'époque à dénigrer les mœurs africaines et les traits physiques associés à la noirété (voir Aubert 2002 : 92 sq.). Des auteurs français ont aussi commencé à défendre la légitimité de l'esclavage dès la fin du 16^e siècle (Rushforth 2012 : 87 sq.).

En ce qui concerne la colonisation, les premiers signes d'une implication française sont survenus, quant à eux, dès les débuts de la colonisation espagnole en Amérique. Au 16^e siècle, l'État français n'avait pas encore de véritable politique coloniale (Meyer 1991 : 31-32). La course, une forme de piraterie commanditée par l'État, occupait une place importante dans les activités de la France. Quelques marchands français fournissaient aussi des esclaves aux puissances ibériques (Boucher 2008 : 41-42). Des douzaines de navires ont quitté les ports de Normandie, entre 1550 et 1610, pour aller vendre des esclaves aux Espagnols établis en Amérique, après un détour en Afrique (Aubert 2002 : 102). Ainsi les Français étaient dans un rapport de dépendance vis-à-vis de l'empire espagnol.

Les premières tentatives de colonisation menées directement par la France ont eu lieu vers le milieu du 16^e siècle. Dans les années 1530 et 1540, les Français ont effectué leurs premières expéditions dans la vallée du fleuve Saint-Laurent. Dans les années 1520 et 1530, ils avaient aussi commencé à commercer le long des côtes du Brésil, et en 1555, ils ont tenté de s'installer dans la baie de Rio de Janeiro. Lors de cet épisode, les colons français ont capturé et réduit en esclavage des membres de la population autochtone locale avant d'être chassés par les Portugais en 1560 (Blackburn 2010 : 164-165; Boucher 2008 : 43-47). Peu de temps après, en 1562, les Français ont tenté de s'établir en Floride et encore

une fois, ils ont eu le temps d'entrer en conflit avec les Autochtones vivant dans la région avant d'être chassés par les Espagnols en 1565 (Boucher 2008 : 47-52). Après ces tentatives de colonisation infructueuses, la France s'est repliée sur la course et le commerce jusqu'au règne de Henri IV, au tournant du 17^e siècle. Elle a alors tenté à nouveau de s'établir sur les côtes du Brésil, toujours sans succès (Boucher 2008 : 52-58). Les premières colonies françaises durables ont finalement été fondées en Amérique du Nord, dans le golfe et la vallée du Saint-Laurent, au moment où les Britanniques s'installaient eux aussi sur la côte Est du continent nord-américain, dans la baie de Chesapeake.

Dans la colonie de Nouvelle-France, au début du 17^e siècle, la domination française était relativement limitée par la faiblesse démographique des colons et par leur dépendance économique envers les Autochtones. Les Français ont donc développé une idéologie coloniale centrée sur l'assimilation culturelle des Autochtones, à laquelle ils ont donné le nom de « francisation ». Leur objectif avoué était de convertir à la religion catholique et aux mœurs européennes une population perçue comme inférieure au niveau culturel, de manière à renforcer l'emprise coloniale de la France. Puis dans la seconde moitié du 17^e siècle, devant l'échec de leur politique de francisation et face à la croissance de leur pouvoir politique et économique, les colonisateurs français ont progressivement changé de discours et de pratiques à l'égard des Autochtones. Ils ont commencé à affirmer l'infériorité naturelle de ces derniers, auxquels ils se référaient à l'aide de l'expression péjorative de « sauvages » (voir Aubert 2002 : 46-90; 2004 : 50-60; 2013 : 176-182; Belmessous 2005; 2013 : 13-58). On note justement une croissance du nombre d'esclaves autochtones en Nouvelle-France vers la fin du 17^e siècle (Trudel 2009 : 18-27).

Ces développements rappellent la division raciale du travail et l'apparition de l'essentialisme racial chez les Espagnols au milieu du 16^e siècle. La montée d'une idéologie raciste en Nouvelle-France dans la seconde moitié du 17^e siècle concorde aussi avec ce qui avait lieu dans les colonies des Caraïbes à la même époque. C'est là que l'on a vu se développer le phénomène de l'esclavage racial sur des plantations mises en place et gérées directement par des Français. C'est donc vers les Caraïbes qu'il faut se tourner pour détecter le racisme spécifique des Français envers les Noirs.

On situe habituellement les débuts de la colonisation française des Caraïbes au milieu des années 1620, quand le corsaire normand Pierre Belain d'Esnambuc a colonisé

l'île de Saint-Christophe (aujourd'hui Saint Kitts), puis qu'il a obtenu la reconnaissance de cette colonie par le cardinal Richelieu en 1626. Cette reconnaissance étatique incluait la formation de la Compagnie de Saint-Christophe sur le modèle des compagnies néerlandaises (Boucher 2008 : 63-69). En 1627, le gouverneur d'Esambuc avait déjà recruté plusieurs colons français et des centaines de serviteurs engagés pour peupler la nouvelle colonie (Boucher 2008 : 58-61). Par la suite, l'emprise de la France dans les Caraïbes n'a fait que s'accroître pendant près de deux siècles.

Il semble que la colonisation française des îles caribéennes ait été esclavagiste dès ses débuts. Il y avait des Africains tenus en esclavage par les Français à Saint-Christophe avant même la formation officielle de la colonie (Boucher 2008 : 154; Cohen 1980 : 35). Puis en 1629, les établissements français ont subi une attaque importante de la part des Espagnols. La reconstruction s'est réalisée avec l'aide de commerçants néerlandais, qui ont encouragé à crédit la production de tabac et qui ont fourni aux colons plusieurs dizaines d'esclaves africains (Boucher 2008 : 69-70). Le nombre total d'esclaves demeurait limité en proportion de la population totale de la colonie, car l'économie locale ne s'appuyait pas encore sur le modèle des plantations esclavagistes.

La main-d'œuvre exploitée à l'époque par les colonisateurs français comprenait non seulement des serviteurs engagés d'origine européenne et des esclaves d'origine africaine, mais aussi des esclaves autochtones. On sait qu'au total, les Français établis dans les Caraïbes ont réduit en esclavage quelques milliers de personnes parmi les habitants originels des îles et des côtes du continent (Rushforth 2012 : 110). Les colons français étaient habitués à agir violemment face aux habitants locaux. Dès 1625, ils avaient participé au massacre de plusieurs familles autochtones établies à Saint-Christophe (Boucher 2008 : 69). Or malgré ce genre de pratiques, il semble que les Français aient hésité à dépendre trop fortement de l'esclavage des Autochtones.

L'historien Brett Rushforth (2012 : 110-122) identifie les principaux facteurs qui limitaient le recours à des esclaves autochtones lors des débuts de la colonisation française. Au niveau idéologique d'abord, le fait de privilégier l'esclavage des Africains au détriment de celui des Autochtones permettait à l'État français de se poser en « défenseur des Indiens », et ainsi de concurrencer l'hégémonie de l'Espagne en Amérique. Cette posture morale était d'autant plus facile à adopter que l'esclavage des Autochtones présentait des

désavantages politiques concrets. En effet, lorsque les colons français menaient une expédition pour capturer des esclaves au sein d'un groupe d'Autochtones, ils donnaient une bonne raison à ce groupe de les attaquer en retour. Ils s'exposaient alors à des représailles qui pouvaient affaiblir leur implantation en Amérique. D'un point de vue stratégique, il était préférable d'entretenir des rapports assez stables avec les sociétés autochtones, au moins jusqu'à ce que la domination française soit établie et que ces dernières ne représentent plus une menace pour les projets coloniaux. Ces considérations politiques ne s'appliquaient pas aux rapports avec les Africains. Les conflits et les guerres générés par le commerce d'esclaves pouvaient déstabiliser les structures politiques africaines sans affecter directement les colonies en Amérique. Il était donc préférable pour les colonisateurs d'avoir recours à des esclaves africains plutôt qu'autochtones. Cette explication est compatible avec le concept de « paix coloniale » proposé par Charles Verlinden (1961; 1970 : 40-51) et mis de l'avant dans le chapitre précédent.

À partir de 1635, la présence coloniale française dans les Caraïbes s'est étendue au-delà du foyer de Saint-Christophe pour atteindre plusieurs autres îles, dont la Martinique et la Guadeloupe. La Compagnie de Saint-Christophe est alors devenue la Compagnie des Isles de l'Amérique. En 1638, le roi Louis XIII a aussi reconnu au plan juridique la légitimité de la traite d'esclaves et la pratique de l'esclavage dans les îles (Boucher 2008 : 77; cf. Blackburn 2010 : 281; Meyer 1990 : 48). Mais entre 1635 et 1640, et surtout en 1639, le tabac a connu une chute importante de son prix sur les marchés. Cela a poussé la Compagnie à rechercher un produit de substitution et à promouvoir la culture de la canne à sucre à partir des années 1640 (Boucher 2008 : 127 sq.; Ly 1957 : 19-20). Ainsi s'est mise en marche la transition vers un projet de colonisation plus soutenu et vers la mise en place d'une véritable économie de plantations esclavagistes.

Le développement initial de la culture de la canne à sucre s'est fait en bonne partie sous l'influence des Néerlandais. Dans les années 1640, dans un contexte d'instabilité économique et politique en France et dans les colonies, les colons français établis aux îles se sont mis à dépendre des marchands néerlandais pour l'acquisition d'esclaves africains, pour l'obtention du crédit nécessaire à la mise en place de plantations sucrières et pour écouler leur production de sucre (Boucher 2008 : 81 sq.). Cette dépendance s'est accrue dans les années 1650, quand des centaines de colons néerlandais se sont réfugiés avec leurs

esclaves dans les colonies françaises après avoir été chassés du Brésil par les Portugais. Leur arrivée a marqué un « tournant décisif », car ce sont eux qui ont vraiment favorisé le développement d'une économie de plantations sucrières sur les îles colonisées par les Français (Boucher 2008 : 93; Schnakenbourg 1968 : 290-291). On peut dire que dans les années 1650, les colonies françaises des Caraïbes sont devenues une partie intégrante de l'empire commercial néerlandais (Boucher 2008 : 83).

Comme c'était le cas dans la colonie britannique de la Barbade au milieu du 17^e siècle, la transition vers la culture de la canne sur les îles françaises s'est accompagnée d'une augmentation drastique du nombre d'esclaves. Mais tandis qu'à la Barbade les esclaves noirs constituaient la majorité de la population au tournant des années 1650, le passage à un régime d'« esclavage racial » s'est effectué un peu plus tard dans les colonies françaises. L'historien Robin Blackburn note qu'au milieu des années 1640, il y avait 5000 à 7000 colons français dans les Caraïbes, que la moitié d'entre eux étaient probablement des serviteurs engagés, et que le nombre d'esclaves africains était encore négligeable. En 1655 cependant, la population des îles françaises était passée à près de 13 000 colons blancs et 10 000 esclaves noirs (Blackburn 2010 : 282). L'historien Philip Boucher estime pour sa part que les esclaves ont formé la moitié de la population de la Martinique aux alentours de 1660, alors que le nombre de travailleurs européens prêts à s'engager pour les îles diminuait. Un recensement réalisé en Martinique en 1664 plaçait le nombre d'esclaves noirs légèrement au-dessus du nombre de colons blancs (Boucher 2008 : 157). Il est donc possible de parler d'« esclavage racial » dans les colonies françaises seulement à partir des années 1660, quand les Africains y sont devenus majoritaires.

Selon la chronologie proposée par Philip Boucher (2008), la période qui va de 1660 à 1690 ou 1700 marque pour la France le passage de l'époque de colonisation initiale – l'époque « frontière » – à l'ère des plantations esclavagistes. C'est une période de transition qui peut être caractérisée comme un prélude à l'ère des grandes plantations. Dans ces quelques décennies, la culture de la canne s'est développée, le nombre d'esclaves africains a progressé de manière continue pour passer de la moitié de la population au double du nombre de colons blancs, et la prospérité de la Guadeloupe et de la Martinique a commencé à rivaliser avec celle du Brésil portugais et de la Barbade britannique. La colonie française de Saint-Domingue a aussi développé une culture de la canne qui allait surpasser sa

production de tabac. J'ajouterais que cette période est marquée par l'apparition dans la sphère idéologique du racisme envers les Noirs et par sa diffusion dans la culture française. Même si Boucher (2008 : 129, 230, 243) rejette l'expression de « révolution » pour parler du développement de la production de sucre, on peut bien parler d'une époque révolutionnaire en ce qui concerne l'histoire du racisme.

Quels sont les principaux changements politiques et économiques qui ont touché les colonies françaises des Caraïbes après l'apparition de l'esclavage racial en 1660? Cette époque a d'abord été marquée par la reprise du contrôle de l'État sur ses colonies et par la mise en œuvre d'un véritable « dessein colonial » sous le règne de Louis XIV et sous l'impulsion du ministre Jean-Baptiste Colbert (Meyer 1990 : 52, 77; cf. Pritchard 2004). En créant en 1664 la Compagnie des Indes occidentales et en lui donnant le monopole du commerce entre l'Europe et les Caraïbes, Colbert est parvenu à briser l'influence néerlandaise sur le commerce des îles et à réintégrer les colonies dans l'orbite de l'empire français (Blackburn 2010 : 282-283). Mais en privant les planteurs français de leurs principaux circuits financiers, il a ralenti le développement des plantations (Boucher 2008 : 170-171; Schnakenbourg 1968 : 292-293). Les plantations sucrières se sont donc développées plus significativement à partir des années 1670, notamment après la dissolution de la Compagnie des Indes occidentales en 1674.

Ces changements ont grandement affecté les colonies. Quelques chiffres illustrent l'importance des transformations survenues à cette époque. Tout d'abord, la proportion d'esclaves africains dans la population a continué à croître de manière importante. On estime que le nombre d'esclaves à la Guadeloupe a atteint une fois et demie le nombre de colons en 1700. En Martinique, le nombre d'esclaves, qui était déjà équivalent à une fois et demie le nombre de colons en 1670, est passé à plus du double en 1700. À Saint-Domingue, les esclaves sont aussi devenus deux fois plus nombreux que les colons en 1700, alors qu'ils étaient moins nombreux que ces derniers seulement quinze ans plus tôt. Le nombre total de colons européens dans les colonies françaises est passé de près de 15 000 individus en 1670 à seulement 17 000 en 1700, alors que le nombre d'esclaves africains est passé de moins de 16 000 à plus de 33 000 dans la même période (Pritchard 2004 : 424; Boucher 2008 : 238-239). À titre de comparaison, les colonies britanniques des Caraïbes comptaient environ 30 000 colons et 100 000 esclaves en 1700, soit plus de trois esclaves

pour chaque colon (Blackburn 2010 : 294-295). La démographie des colonies françaises se rapprochait de plus en plus de celle des îles britanniques.

L'augmentation du nombre d'esclaves a permis une croissance importante de la production de sucre. On estime que la production totale des îles françaises a grimpé d'un peu moins de 6000 tonnes de sucre en 1674 à près de 9000 tonnes en 1682, pour se situer à la moitié de la production des îles britanniques (Blackburn 2010 : 283). La production française a ensuite atteint 10 000 tonnes en 1700, alors que le Brésil produisait environ 20 000 tonnes, les colonies britanniques 22 000 tonnes, et les colonies néerlandaises 5000 tonnes (Blackburn 2010 : 403). À cette croissance correspondait un développement des infrastructures, c'est-à-dire une augmentation du nombre de moulins servant à broyer les cannes dont on extrait le jus. Le développement économique des colonies favorisait aussi l'enrichissement de la « métropole », par le paiement de taxes, la réalisation de profits commerciaux et l'établissement de raffineries (voir Boucher 2008 : 230-232; Pritchard 2004 : 162-186; Schnakenbourg 1968). On peut dire avec l'historien Abdoulaye Ly que les années 1660 à 1700 étaient marquées par « la fin de l'évolution de l'économie des îles françaises à l'économie sucrière », de même que par la prépondérance de la Martinique, qui allait être supplantée par Saint-Domingue au 18^e siècle (Ly 1957 : 7).

Quels sont maintenant les développements idéologiques et culturels qui ont accompagné les changements politiques, économiques et démographiques de la seconde moitié du 17^e siècle? Encore une fois, comme ailleurs en Amérique, le phénomène de l'esclavage racial et la formation d'une économie qui dépendait de la main-d'œuvre africaine ont favorisé l'apparition d'un ensemble de représentations et de discours servant à justifier l'exploitation des Noirs. L'esclavage sur les plantations des Caraïbes a agi au 17^e siècle comme la « matrice » qui a condensé les préjugés raciaux apparus auparavant, depuis les débuts du commerce d'esclaves africains au 15^e siècle. Cela s'applique à l'empire colonial français aussi bien qu'aux autres empires européens.

Les premières manifestations du racisme des Français envers les Noirs sont apparues vers le milieu du 17^e siècle. Écrivant dans les années 1640 et 1650, au moment de la création des premières plantations sucrières sur les îles françaises, des missionnaires jésuites tels que Jacques Bouton et Pierre Pelleprat ont commencé à justifier l'esclavage sous prétexte qu'il assurait le salut pour l'âme des esclaves (Aubert 2002 : 107-108).

Pelleprat jugeait aussi que les Africains n'étaient « pas très intelligents » et qu'ils se montraient enclins à des vices comme la paresse, l'alcoolisme et le vol (Lamotte 2015 : 154). Le père dominicain Jean-Baptiste Du Tertre a publié quant à lui une histoire des Antilles françaises en plusieurs volumes entre les années 1667 et 1671, au moment où l'économie sucrière entrait dans une croissance plus soutenue. Dans ce texte, il appelait certes les planteurs à traiter leurs esclaves avec charité, mais il ne remettait pas en question l'esclavage en tant que tel (Blackburn 2010 : 287-289). Il s'efforçait en fait de le justifier, en minimisant la responsabilité morale des planteurs esclavagistes (voir Aubert 2002 : 108-109). Du Tertre affirmait aussi son dégoût pour le corps des Noirs et son opposition à toute forme d'amour ou d'union entre les membres de différents groupes raciaux (Lamotte 2015 : 154). Le père Du Tertre et les missionnaires de son époque figurent parmi les premiers intellectuels racistes que la colonisation française ait produits.

Après s'être manifesté ainsi dans la sphère idéologique, le racisme envers les Noirs s'est institutionnalisé dans la sphère juridique. L'État français a adopté en 1685 un recueil d'édits et de lois règlementant l'esclavage dans ses colonies des Caraïbes, appelé communément le Code noir. Il semble que le texte de ce Code ait été préparé par le ministre Colbert, qui avait lu au préalable les écrits du père Du Tertre (Blackburn 2010 : 290). Le Code noir contenait une soixantaine d'articles concernant des sujets variés, tels que l'exercice de la religion dans les colonies, le statut des esclaves et les traitements à leur accorder, ainsi que les modalités de leur affranchissement.

Le racisme du Code noir de 1685 se manifestait surtout dans les discriminations qu'il imposait au groupe des Noirs libres, composé des anciens esclaves affranchis et de leurs descendants. Les Noirs libres étaient appelés « Gens de couleur » ou « mulâtres » aux Caraïbes, car le cas de figure le plus classique pour un affranchissement était celui d'un homme blanc qui prenait pour « concubine » une femme noire tenue en esclavage, faisait des enfants « mulâtres » avec elle, puis affranchissait ses descendants illégitimes. Même si les Gens de couleur étaient peu nombreux à la fin du 17^e siècle, le Code noir tentait déjà de limiter les affranchissements. Certains articles du Code imposaient aussi aux affranchis de porter « un respect singulier » à leurs anciens maîtres et prévoyaient que les Gens de couleur reçoivent des punitions plus sévères que les colons blancs pour les mêmes crimes (Cohen 1980 : 52; Elisabeth 1972 : 152-153). En accordant aux Gens de couleur certains

droits liés au fait d'être libres, mais en leur imposant aussi des discriminations liées au fait d'être noirs, on peut dire que le Code noir contribuait à la création d'une sorte de classe intermédiaire de « mulâtres » à moitié libres, positionnés socialement entre les Noirs esclaves et les Blancs libres (Elisabeth 1972). L'adoption du Code noir à la fin du 17^e siècle témoignait de la reconnaissance officielle par l'État français de la hiérarchie raciale en formation dans les colonies (voir Aubert 2002 : 129-132).

Un aspect intéressant de l'histoire du racisme tient à sa diffusion en dehors des colonies d'Amérique, jusqu'à ce qu'il imbibe l'ensemble de la culture européenne. Ce phénomène, dont on a observé la genèse au chapitre précédent dans le cadre de la controverse de Valladolid, s'est poursuivi au 17^e siècle pour affecter directement la société française. C'est en France que l'on a vu apparaître la première classification raciale moderne, développée par le philosophe et voyageur François Bernier. Dans un article publié en 1684, Bernier hiérarchisait l'humanité en quatre ou cinq grandes « espèces ou races d'hommes », définies selon une méthode qui se voulait « scientifique » parce qu'elle s'appuyait sur des critères « objectifs » tels que la couleur de la peau et le continent d'origine (voir Stuurman 2000). La classification développée par Bernier constituait historiquement « la première représentation du concept moderne de race », un concept qui s'éloignait de son application préalable à des lignées animales et à des familles nobles (Boulle 2007 : 47, voir aussi Boulle 2003). Le fait qu'un intellectuel français ait été le premier à proposer une classification raciale de l'humanité reflète l'implication croissante de la France dans la colonisation et l'esclavage à cette époque.

La colonisation française en Louisiane

À la lumière des informations présentées dans la section précédente, on peut déjà remettre en question la thèse voulant que la France ait été « moins raciste » que les autres puissances coloniales établies en Amérique. La seule différence notable entre les colonies françaises et les colonies britanniques tient au fait que le passage à l'esclavage racial s'est réalisé un peu plus tardivement dans les premières que dans les secondes. Quoiqu'il en soit, à la fin du 17^e siècle, la France était en voie de devenir l'un des principaux acteurs du colonialisme et de l'esclavage dans les Caraïbes, de même que l'un des foyers de

développement de l'idéologie raciste en Europe. L'an 1700 devait marquer un « tournant dramatique » dans le développement des colonies françaises, avec l'explosion de la production de sucre à Saint-Domingue (Boucher 2008 : 241). C'est dans ce contexte que la Louisiane a fait son entrée sur la scène historique.

À l'époque de la colonisation française dans la région, au début du 18^e siècle, le toponyme « Louisiane » servait à désigner l'ensemble de la vallée du fleuve Mississippi, des Grands Lacs au nord jusqu'au golfe du Mexique au sud, et des Appalaches à l'est jusqu'aux Grandes Plaines à l'ouest. Nommée en l'honneur du roi Louis XIV, cette zone géographique reliait la colonie de la Nouvelle-France au bassin des Caraïbes. La prise de possession de ce territoire avait une utilité essentiellement stratégique pour la France, puisqu'elle s'inscrivait dans une « politique de diversion » visant à contenir les colons britanniques dans les Treize colonies à l'est des Appalaches (Meyer 1990 : 33, 85). L'embouchure du Mississippi, située au sud de la Louisiane, constituait une sorte de « carrefour » entre les terres d'Amérique du Nord, peuplées surtout par des Autochtones, et les colonies esclavagistes des îles caribéennes (Zitomersky 2000).

À l'origine, la colonisation de la Louisiane était surtout le fait de colons « canadiens » originaires de la Nouvelle-France, qui conduisaient des missions d'exploration en descendant le Mississippi. En 1673, Louis Jolliet, un colon originaire de la région de Québec et formé chez les Jésuites, a suivi le cours du fleuve jusqu'à son confluent avec la rivière Arkansas. En 1682, Robert Cavellier de La Salle, lui aussi formé chez les Jésuites mais originaire de Rouen, a poursuivi l'expédition de Jolliet en atteignant le golfe du Mexique. Il a officiellement pris possession du territoire baptisé « Louisiane » en plantant une croix dans le sol, en tirant trois coups de fusil dans les airs et en signant un acte rédigé pour l'occasion (Lauvrière 1929 : 267). Enfin, en 1699, Pierre Le Moyne d'Iberville et son frère Jean-Baptiste Le Moyne de Bienville, des colons blancs originaires de la région de Montréal, ont atteint à leur tour le golfe du Mexique et ils ont installé le fort Maurepas dans la baie de Biloxi. En 1702, ils ont transféré le centre administratif de la colonie au fort Louis, dans la baie de La Mobile. C'est ainsi que la colonisation française a débuté en Louisiane au tournant du 18^e siècle.

Que peut-on dire à propos des rapports entre Français, Autochtones et Africains dans les premières années de la colonisation? Comme en Nouvelle-France un siècle plus

tôt, il semble que les colonisateurs aient été contraints, dans un premier temps, d'établir des rapports à peu près égaux avec les populations vivant dans la région. Il en allait de leur capacité à s'installer sur place, à obtenir des provisions et à pratiquer le commerce (Spear 2003 : 82-90). Cela ne les a pas empêchés toutefois de réduire en esclavage plusieurs Autochtones. Dès la première année de leur présence en Louisiane, en 1700, un marchand français aurait obtenu un premier esclave auprès de la nation des Mantantous. En 1704, les recensements indiquent qu'il y avait onze esclaves autochtones présents au fort Louis, et en 1706, les soldats français ont réduit en esclavage une vingtaine de captifs suite à une expédition militaire chez les Chitimachas. Enfin, en 1708, on retrouvait 80 esclaves autochtones au fort Louis, soit un peu plus que le nombre de colons vivant sur place à l'époque (Kilman 1971 : 43-46; LaChance 2005 : 208; Usner 1992 : 24-25). Le nombre d'Autochtones tenus en esclavage a connu un sommet en 1721, avec entre 250 et 300 individus, avant de diminuer par la suite (LaChance 2005 : 213). Les Français devaient trouver une autre source de main-d'œuvre s'ils voulaient maintenir la « paix coloniale » nécessaire pour consolider leur présence en Louisiane.

C'est ainsi que les colonisateurs se sont tournés vers la main-d'œuvre originaire d'Afrique. Les premiers esclaves africains à rejoindre la Louisiane y ont été envoyés par d'Iberville en personne. En 1706, dans le cadre de la guerre de Succession d'Espagne, celui-ci a commandé une flotte française qui a lancé une attaque sur l'île de Nevis (à côté de Saint-Christophe), alors occupée par les Britanniques. Lors de cette attaque, il a capturé environ 3500 esclaves noirs travaillant sur les plantations de l'île, avant de se replier avec son « butin » à La Havane (Blackburn 2010 : 294). D'Iberville a ensuite envoyé six des captifs de Nevis à ses frères Bienville et Châteauguay, qui étaient postés au fort Louis, pour qu'ils leur servent d'esclaves personnels (Higginbotham 1991 : 302; Usner 1992 : 25; cf. Kilman 1971 : 48). En 1721, Bienville possédait vingt-sept esclaves à lui seul (Hall 1992 : 57-58). Cet épisode démontre que l'esclavage des Africains a été introduit en Louisiane par les frères Le Moyne eux-mêmes, les fondateurs de la colonie.

Le nombre d'esclaves noirs est toutefois resté limité dans les deux premières décennies de la colonisation. En 1711, un Français établi en Louisiane estimait qu'il n'y avait qu'une vingtaine d'esclaves africains dans la colonie, et en 1717, on n'en comptait toujours qu'entre dix et vingt (LaChance 2005 : 209; Kilman 1971 : 48). Cette stagnation

démographique correspondait à une période d'instabilité économique et politique, au cours de laquelle la colonie louisianaise peinait à se développer.

En 1717, l'administration de la Louisiane est passée entre les mains de l'Écossais John Law, un économiste et un spéculateur qui allait s'en servir comme d'un laboratoire pour ses expérimentations financières. Après avoir obtenu la Louisiane en concession contre la promesse d'y développer l'implantation française, Law a mis en place la Compagnie du Mississippi, devenue plus tard la Compagnie des Indes. Cette Compagnie représentait une sorte de société par actions dans laquelle des investisseurs pouvaient acheter des parts et espérer un éventuel retour sur leur investissement. Les fonds investis dans la Compagnie devaient servir à envoyer des colons et des esclaves en Louisiane, ainsi qu'à développer l'économie de la colonie pour générer des profits.

Les années suivantes ont représenté une période de croissance importante pour la Louisiane, malgré les difficultés financières de la Compagnie et l'effondrement du système de Law dès 1720. Entre 1717 et 1721, la Compagnie a commencé à honorer ses obligations en recrutant et en transportant en Louisiane à peu près 7000 colons européens. Même si plus de la moitié d'entre eux sont morts ou sont repartis en Europe peu de temps après leur arrivée, à cause du manque d'infrastructures et de ressources pour les accueillir, cette vague d'immigration a fait grimper la population d'origine européenne établie en Louisiane à plus de 3000 individus au début des années 1720 (Brasseaux 2005 : 8-12; Hall 1992 : 5-8; LaChance 2005 : 210-213; McGowan 1977 : 19-24). Cette introduction massive de colons représentait à l'époque un des plus grands efforts de peuplement soutenus par un État européen en Amérique (Ingersoll 1999 : xxi).

L'autre versant de la politique de peuplement conduite par la Compagnie des Indes concernait l'introduction d'esclaves africains. La Compagnie disposait alors d'un monopole sur le trafic d'esclaves en provenance d'Afrique de l'Ouest, dans la région appelée « Sénégal »). De 1719 à 1731, vingt-deux navires ont effectué la traversée entre l'Afrique et la Louisiane avec à leur bord près de 6000 captifs (Hall 1992 : 60). Dès 1723, la moitié de la main-d'œuvre agricole en Louisiane était d'origine africaine, et en 1731, la Louisiane comptait un total d'environ 4800 esclaves noirs, 2500 colons blancs et 200 esclaves autochtones, soit à peu près deux esclaves pour chaque individu libre (LaChance 2005 : 215, 219). Ce ratio indique que le phénomène de l'esclavage racial s'était développé

très rapidement. La Louisiane était une des premières colonies à avoir une population en majorité noire et esclave dès sa fondation (Ingersoll 1999 : 67).

L'esclavage des Autochtones et des Africains en Louisiane s'est vite accompagné de la consolidation d'une idéologie et d'un système juridique racistes. Dès 1709, le gouverneur Philippe de Rigaud de Vaudreuil avait interdit les mariages mixtes dans la colonie, sous prétexte qu'il ne fallait pas mélanger le « bon sang » des Français au « mauvais sang » des Autochtones. Les autorités de la métropole s'étaient accordées avec lui en ajoutant qu'il fallait empêcher que la « pureté de sang » et la « blancheur » des colons ne soient souillées par des unions entre les groupes raciaux (Aubert 2004 : 456-457, 468-470; 2013 : 182-183). En 1724, l'État français est intervenu plus directement encore en instaurant un Code noir pour la Louisiane. Les discriminations raciales contenues dans ce recueil de lois étaient plus explicites que celles qui se trouvaient dans le Code précédent, adopté pour les Caraïbes en 1685. Le Code de 1724 interdisait aux « Sujets blancs » de se marier avec « les Noirs » (Spear 2003 : 91). Il limitait aussi les voies d'affranchissement et prévoyait que les « Gens de couleur », c'est-à-dire les anciens esclaves affranchis, puissent être réduits à nouveau en esclavage s'ils étaient reconnus coupables de certains crimes. On peut dire que ce Code a atteint ses objectifs puisque le nombre d'unions mixtes est demeuré marginal par la suite (Aubert 2004 : 473-476; Ingersoll 1991 : 176-177; 1999 : 134-142). On peut dire aussi que le Code noir louisianais représentait une des lois les plus racistes de l'empire français à cette époque (Aubert 2014 : 23), et qu'il constituait un exemple éloquent de « racisme d'État » (Havard et Vidal 2008 : 489).

Avec la montée de l'esclavage racial et du racisme d'État, la colonie louisianaise a vu se développer les débuts d'une longue tradition de résistance chez les Autochtones et chez les Africains. Dès les années 1720, des esclaves en fuite, appelés « marrons », ont commencé à se regrouper au sein de petits établissements cachés en périphérie des zones colonisées. Dans ces villages, les Noirs et les Autochtones collaboraient parfois et ils accumulaient des armes et des munitions pour se défendre contre les Français (Berlin 1998 : 87-88; Usner 1992 : 58-59). Puis en 1729, les colonisateurs français ont fait face à une contestation majeure de leur pouvoir – la révolte des Natchez. Il s'agissait d'une véritable guerre de libération visant à mettre fin à la colonisation.

À partir de 1719, la Compagnie des Indes avait favorisé l'établissement de plantations de tabac sur les terres fertiles le long du Mississippi, en amont de La Nouvelle-Orléans et en particulier à Natchez, où habitait la nation autochtone du même nom. En 1726, après des investissements substantiels, la quantité totale de tabac récoltée en Louisiane n'était toujours que de 20 000 livres, ou l'équivalent d'une seule plantation virginienne de taille moyenne, mais elle s'est accrue par la suite pour atteindre près de 300 000 livres en 1729 (Price 1973 : 319, 323-324). Cette croissance se faisait aux dépens des Natchez, qui voyaient des centaines de colons s'établir avec leurs esclaves sur leurs meilleures terres. Les Natchez étaient aussi inquiets du fait que les Français réduisaient des membres de leur nation en esclavage. C'est pourquoi vers la fin de l'année 1729, le 28 novembre exactement, les soldats natchez et leurs alliés parmi les esclaves africains ont mis en œuvre un plan de libération. Ils se sont séparés en petits groupes, se sont répartis près des maisons et du fort occupés par les Français, et une fois le signal donné, ils ont tué les quelques 200 hommes blancs présents, capturé les femmes et les enfants et libéré des centaines d'esclaves (Balvay 2013; Usner 1992 : 65-72).

La révolte de 1729 a eu des conséquences majeures à la fois pour les Natchez et pour les colonisateurs. Après le 28 novembre, les Français se sont mis à craindre un soulèvement généralisé et à redouter les alliances entre Noirs et Autochtones. La réaction immédiate du gouverneur Étienne Périer a été d'organiser la répression.

La première phase de la répression impliquait l'attaque d'un petit village occupé par les Chaouachas en aval de La Nouvelle-Orléans. Cette attaque servait d'exemple, puisque le peuple visé n'avait pas participé à la révolte des Natchez. Il s'agissait essentiellement d'intimider tous les Autochtones de Louisiane pour les tenir en respect. L'utilisation d'esclaves africains comme soldats devait aussi nourrir les dissensions entre Noirs et Autochtones. La seconde phase de la répression impliquait quant à elle que l'armée française remonte le fleuve Mississippi et attaque les Natchez. Cette expédition a été menée par quelques centaines de soldats français soutenus par des troupes de la nation Choctaw, alliée des Français, ainsi que par une quinzaine d'esclaves africains. Quelques Natchez sont parvenus à fuir lors des assauts français menés au début de l'année 1730 et la répression a donc duré jusqu'à l'hiver suivant. Au final, en 1731, la majeure partie du peuple natchez avait été exterminée, les chefs avaient été capturés et vendus en esclavage à Saint-

Domingue, et les survivants avaient été forcés de se réfugier auprès d'autres nations autochtones. La politique de répression des Français représentait une forme de génocide, mené en représailles contre la tentative des Natchez de mettre un terme à la colonisation de leur territoire et de leur peuple (Balvay 2013 : 148-149; Usner 1992 : 72-76).

Malgré ses conséquences tragiques à court terme, la révolte de 1729 a eu un impact positif pour les Autochtones et pour les Noirs de Louisiane à plus long terme. Elle a limité de manière importante la capacité des Français à s'étendre géographiquement et à développer une économie de plantations esclavagistes (Berlin 1998 : 88-90). Les Natchez ont presque donné le coup de grâce à la culture du tabac en Louisiane et ils ont poussé la Compagnie des Indes à céder à l'État français la concession dont elle disposait sur la colonie (Usner 1992 : 76). En 1731, la Louisiane est redevenue une propriété de la couronne et l'économie locale est entrée dans une période de stagnation. Au milieu des années 1760, les quelques plantations de la colonie établies à Pointe Coupée, entre Natchez et La Nouvelle-Orléans, ne produisaient pas plus que 300 000 livres de tabac annuellement, soit à peu près la même quantité qu'en 1729 (Price 1973 : 359). Au niveau démographique aussi, la fin des efforts de colonisation de la Compagnie a mis un terme à l'immigration de masse. L'introduction d'esclaves a pratiquement cessé et même s'ils sont demeurés plus nombreux que les colons européens en Louisiane, leur proportion dans la population s'est mise à diminuer (LaChance 2005 : 227-232). Seules la croissance naturelle et l'arrivée de quelques soldats ont permis à la population coloniale d'atteindre environ 10 000 individus vers 1760 (Brasseaux 2005 : 13-15). La révolte des Natchez était donc un événement fondateur de la lutte contre l'oppression raciale en Louisiane.

Après ce bref survol des premières décennies de colonisation française, il est possible d'identifier les éléments principaux de la formation du racisme en Louisiane. Bien que l'esclavage des Autochtones et des Noirs ait existé dès les débuts de la présence française, l'économie de la colonie n'était pas fondée sur le travail des esclaves avant les années 1720. C'est lorsque l'administration est passée entre les mains de John Law et de la Compagnie des Indes qu'un véritable projet colonial esclavagiste a été mis en branle. L'introduction d'une main-d'œuvre africaine et l'établissement de plantations de tabac sur les terres des Autochtones ont été subventionnés directement par la Compagnie. Les gouverneurs locaux et l'État français se sont occupés de fournir un cadre politique et

juridique à l'institution de l'esclavage, en adoptant notamment le Code noir de Louisiane en 1724. Face à ces nouvelles formes d'oppression, les groupes subalternes, c'est-à-dire les Autochtones et les Noirs, ont organisé la résistance de diverses façons, que ce soit à travers le marronnage ou dans le cadre de la révolte de 1729. Leurs efforts ont été la cible d'une répression violente, mais ils ont tout de même réussi à mettre un frein au projet colonial français. Si la Louisiane était vraiment « moins raciste » qu'une autre colonie à l'époque, cela serait dû aux effets positifs de la révolte des Natchez plutôt qu'à une tradition d'« ouverture face à l'autre » de la part des Français.

La colonisation espagnole à la fin du 18^e siècle

Suite à la guerre de Sept Ans et à la cession de la Nouvelle-France à la Grande-Bretagne, la Louisiane a perdu une bonne partie de son utilité géostratégique aux yeux de la France. C'est pourquoi le roi de France a accepté de s'en départir en l'offrant à son cousin, le roi d'Espagne. En 1763, La Nouvelle-Orléans et les territoires de Louisiane situés à l'ouest du Mississippi sont passés officiellement sous la souveraineté espagnole, tandis que les territoires à l'est du Mississippi ont été cédés à la Grande-Bretagne. La colonie est demeurée malgré tout sous le contrôle de l'administration française jusqu'à l'arrivée du premier gouverneur espagnol, Alexander O'Reilly, en 1769.

Sous le régime espagnol, la taille et la composition de la population louisianaise ont changé de manière « dramatique » (Usner 1992 : 106). Le premier facteur de changement a été l'arrivée des réfugiés acadiens. La colonie française d'Acadie avait été cédée aux Britanniques dès la signature du traité d'Utrecht en 1713, mais les colons français avaient pu continuer à y vivre normalement sous la souveraineté de la Grande-Bretagne. C'est seulement en 1755, dans le contexte des tensions politiques liées à la guerre de Sept Ans, que le gouverneur de la Nouvelle-Écosse a décidé de déporter la population d'origine française vivant dans la région (Tarrade 1991 : 204-209). Il a dispersé plusieurs milliers de colons à travers les Treize colonies britanniques. Une partie d'entre eux ont ensuite rejoint la Grande-Bretagne, la France et Saint-Domingue avant de se diriger vers la Louisiane. De 1764 à 1788, près de 3000 réfugiés ont atteint la Louisiane par vagues successives

(Brasseaux 2005 : 17-20; voir aussi Brasseaux 1987). Ils ont grossi la population locale qui était déjà de plus de 10 000 individus et en pleine expansion.

L'accueil des Acadiens s'inscrivait dans le projet de colonisation mis en place par la nouvelle administration espagnole en Louisiane. Dès 1766, les colons acadiens arrivés à La Nouvelle-Orléans ont été redirigés vers de nouvelles zones de peuplement plus à l'ouest, notamment près des bayous et dans les prairies des districts des Attakapas et des Opelousas (voir Brasseaux 1987 : 78, 100-102). Plusieurs d'entre eux ont tiré profit d'une ordonnance adoptée par le gouverneur O'Reilly en 1770, qui attribuait des terres d'une superficie de près d'une acre à chaque colon disposant de quelques têtes de bétail et d'au moins deux esclaves. L'attribution gratuite de terres facilitait la mobilité sociale pour les petits propriétaires parmi les colons blancs. En 1803, 84% des familles d'origine acadienne installées dans le district des Attakapas possédaient des terres et seulement 6% ne disposaient d'aucune forme de propriété (Dormon 1983 : 25). La politique menée par O'Reilly favorisait la formation d'une économie esclavagiste fondée sur l'élevage et sur l'agriculture à échelle familiale (Oubre et Leonard 1982 : 71).

Ainsi, l'esclavage est vite devenu une pratique courante chez les Acadiens installés en Louisiane (voir Thomas 2011 : 50-52). En 1774, près du quart des familles établies aux Opelousas possédaient au moins un esclave africain (Brasseaux et al. 1994 : 7). Dans les deux dernières décennies du 18^e siècle, les esclaves représentaient presque deux cinquièmes de la population du district des Opelousas (Oubre et Leonard 1982 : 75). Dans toute la Louisiane, au tournant du 19^e siècle, la « vaste majorité » des familles d'origine acadienne possédait au moins un esclave (Brasseaux 1987 : 135, 188-197). La généralisation de l'esclavage chez les réfugiés acadiens reflétait leur assimilation rapide à l'économie et à la culture des colons blancs de Louisiane.

Un autre facteur de changement démographique, en plus de l'arrivée des réfugiés acadiens, était la formation d'une classe de Noirs libres, ou « Gens de couleur », semblable à celle qui vivait sur les îles des Caraïbes. Le groupe des Gens de couleur louisianais était composé d'anciens esclaves affranchis et de leurs descendants. Les personnes appartenant à cette classe jouissaient de la plupart des droits accordés aux Blancs en tant qu'individus libres, mais elles souffraient aussi des discriminations imposées par le Code noir (Aubert

2014). Dans la structure sociale, les Gens de couleur formaient une classe intermédiaire entre les esclaves noirs et les colons blancs (voir Annexe 3).

La présence d'un groupe de Gens de couleur a permis à certains historiens de décrire la société louisianaise comme ayant une « structure tripartite », ou comme formant une « société à trois castes » (e.g. Foner 1970). Cette caractéristique a ensuite servi d'argument aux défenseurs de la thèse voulant que les colonisateurs français et espagnols aient été « moins racistes » en Louisiane que les colonisateurs britanniques dans les Treize colonies, où vivaient relativement peu de Noirs libres. Suivant ce raisonnement, la capacité d'une minorité de personnes noires à obtenir leur liberté indiquerait que l'esclavage était une institution moins oppressive en Louisiane qu'ailleurs en Amérique. L'apparition d'un groupe de Gens de couleur serait due principalement à des facteurs culturels comme l'ouverture et la tolérance des colonisateurs. Or il semble plutôt que l'émergence d'une classe de Gens de couleur soit liée à la convergence fortuite de multiples facteurs juridiques, politiques et économiques vers la fin du 18^e siècle.

Quand l'Espagne a pris le contrôle de la Louisiane en 1769, le nombre de Gens de couleur vivant dans la colonie était encore marginal. On se rappellera que le Code noir mis en place par la France en 1724 prohibait les unions mixtes et limitait explicitement les affranchissements. Le principal acte d'émancipation survenu sous le régime français concernait deux douzaines d'esclaves noirs libérés en récompense pour leur participation aux campagnes militaires qui ont suivi la révolte de 1729. En libérant ces soldats d'origine africaine, l'administration coloniale ne cherchait pas vraiment à faire preuve d'ouverture. Elle tentait surtout de briser les solidarités qui s'étaient formées entre Noirs et Autochtones (Ingersoll 1991 : 177). Malgré quelques affranchissements ponctuels par la suite, le recensement de 1769 n'a dénombré que 165 Noirs libres en Louisiane à la fin de la période française (Berlin 1974 : 110). La tolérance présumée des Français n'avait donc pas produit de résultat tangible au niveau des affranchissements.

Sous le régime espagnol cependant, la population des Gens de couleur s'est accrue de manière notable. Un facteur de croissance important tenait au fonctionnement du système juridique mis en place par la nouvelle administration après 1769. À l'inverse du Code noir de 1724, les lois espagnoles prévoyaient deux avenues pour l'affranchissement des esclaves, soit par manumission lorsqu'un propriétaire libérait un de ses esclaves, soit

par la pratique de la *coartación* qui permettait aux esclaves d'acheter eux-mêmes leur liberté. La manumission survenait surtout lorsqu'un esclave âgé était remercié pour ses « bons services » ou lorsqu'un propriétaire libérait les enfants qu'il avait eus avec une femme tenue en esclavage. De 1770 à 1809, plus de 1100 esclaves ont ainsi été affranchis par leur propriétaire à La Nouvelle-Orléans (Ingersoll 1991 : 186-187). Le rachat par *coartación* survenait plutôt lorsqu'un esclave accumulait la somme équivalente à sa valeur sur le marché, puis qu'il se présentait devant la cour pour demander sa libération et payer la somme à son maître. Les esclaves vivant en milieu urbain étaient les plus susceptibles de bénéficier de cette politique, parce qu'ils étaient les plus à même d'obtenir de l'argent en vendant des produits sur le marché ou en effectuant des petits travaux rémunérés. Une personne ainsi affranchie pouvait ensuite essayer de racheter ses proches. De 1769 à 1803, plus de 1300 personnes noires sont parvenues à acheter leur liberté à La Nouvelle-Orléans, et à peu près 160 ont été rachetées par un de leurs proches (Ingersoll 1991 : 183). Bien que relativement populaire au début du régime espagnol, la manumission a été éclipsée par la pratique de la *coartación* dans les dernières décennies du 18^e siècle (Hanger 1996 : 9). La proportion des Gens de couleur dans la population totale de La Nouvelle-Orléans est ainsi passée d'à peu près 3% en 1771 à 19% en 1805 (Hanger 1996 : 6).

Comme l'expliquent les historiens Thomas Ingersoll (1991 : 181-182; 1999 : 221-222) et Kimberley Hanger (1996), la pratique de la *coartación* représentait une sorte de « valve de sûreté » dans une société esclavagiste relativement instable au niveau politique. Puisqu'elle donnait la possibilité aux esclaves d'acheter leur liberté, elle orientait leurs actions vers la collecte des fonds nécessaires plutôt que vers des activités de lutte et de résistance. L'achat par les esclaves de leur propre liberté générait aussi des sommes importantes, qui revenaient entre les mains des propriétaires après que leurs esclaves leur aient déjà fourni plusieurs années de travail forcé. Cette pratique présentait donc un bénéfice net pour les propriétaires (Ingersoll 1999 : 222-223). Cela ne signifie pas que l'administration espagnole ait eu l'intention consciente de créer une « classe tampon » entre les colons blancs et les esclaves noirs (Ingersoll 1999 : 231; cf. Foner 1970). Mais dans le contexte de l'époque, la *coartación* offrait des avantages concrets qui faisaient en sorte qu'elle n'était pas perçue comme une menace pour l'ordre social.

Le fait qu'autant d'esclaves aient été capables d'obtenir les montants nécessaires pour acheter leur liberté indique que la société louisianaise connaissait alors une période de prospérité. En effet, l'économie de la colonie s'est mise à se développer de manière plus soutenue au cours des années 1780. À cette époque, la Louisiane était la possession espagnole la plus fortement subventionnée. Elle disposait d'un monopole sur l'approvisionnement de tabac au Mexique et sur la production de boîtes en cyprès pour le transport du sucre cubain. Ce dernier privilège a favorisé l'établissement de scieries à proximité de La Nouvelle-Orléans (Hall 1992 : 276-277). Une véritable économie de plantations ne s'est tout de même développée que tardivement, avec les débuts de la production locale de canne à sucre en 1796 (Le Gardeur 1980). En quelques années, de 1796 à 1803, des dizaines de plantations de tabac se sont converties à la culture de la canne et le sucre est devenu le produit d'exportation principal de la colonie, avec une production annuelle de plusieurs millions de livres (Berlin 1998 : 342-343).

Une telle croissance économique n'aurait pas été possible sans une croissance importante de la main-d'œuvre. Alors qu'il y avait environ 5600 esclaves noirs dans toute la Louisiane en 1766, il y en avait déjà plus de 20 600 en 1788, sur une population totale de 39 400 personnes (Hall 1992 : 277-278). Les esclaves représentaient donc toujours la majorité de la population coloniale (en excluant les Autochtones). Par la suite, leur nombre a grimpé encore jusqu'à 25 000 en 1806 et 35 000 en 1810, sous l'effet direct du développement des plantations sucrières (Berlin 1998 : 341-342). Une telle croissance n'aurait pas été possible sans une reprise de la traite esclavagiste. On estime que de 1763 à 1803, l'État espagnol aurait organisé le transport d'environ 13 000 Africains jusqu'à La Nouvelle-Orléans uniquement (Ingersoll 1999 : 184-186).

En réintégrant ainsi la Louisiane dans les circuits du commerce esclavagiste, l'Espagne a mis fin à une période d'accalmie de plusieurs décennies. Elle a renversé les gains politiques que les Natchez avaient durement arrachés aux Français lors de la révolte de 1729. La seule concession de l'administration espagnole a été l'abolition de l'esclavage des Autochtones, une mesure adoptée par O'Reilly en 1769, qui visait surtout à garantir le maintien de la « paix coloniale » dans la région (Usner 1992 : 132).

Ce retour à la prospérité pour les colonisateurs européens ne s'est tout de même pas fait sans contestation de la part des esclaves. La première forme de résistance à refaire son

apparition était le marronnage. En Louisiane, le type de marronnage le plus répandu était le « petit marronnage », c'est-à-dire une fuite relativement brève, d'une durée de quelques jours ou semaines, au cours de laquelle un esclave se déplaçait librement aux alentours avant d'être capturé ou de revenir sur la plantation. Le « grand marronnage », soit la fuite définitive et la vie à l'écart des établissements coloniaux, était assez rare en comparaison avec la situation qui prévalait dans des colonies comme Saint-Domingue, la Jamaïque, ou encore le Brésil (Ingersoll 1999 : 196-197). Or dès les années 1770, le grand marronnage a connu une recrudescence en Louisiane. Des esclaves africains en fuite se sont établis de manière permanente au sein de petits villages dissimulés dans les régions marécageuses au sud de La Nouvelle-Orléans. Le « Bas du Fleuve » est devenu le refuge de quelques centaines de fugitifs, qui y survivaient soit par leurs propres moyens, soit en commerçant de manière clandestine avec les esclaves des plantations environnantes. Les « marrons » du Bas du Fleuve étaient armés et organisés sous le commandement de leur chef, un homme du nom de Juan Maló, ou Saint Maló (Berlin 1998 : 28-29).

L'existence même de ces villages de marrons en périphérie de La Nouvelle-Orléans représentait un affront à l'autorité des colonisateurs. Elle remettait en cause leur capacité à contrôler efficacement la colonie et offrait un exemple dangereux aux esclaves vivant sur les plantations. C'est pourquoi en 1783, l'administration espagnole a organisé la répression des marrons du Bas du Fleuve. Pour ce faire, elle a recruté des soldats parmi les Autochtones et les Gens de couleur, comme les Français l'avaient fait pour réprimer la révolte des Natchez. Plusieurs expéditions ont été nécessaires avant que les Espagnols ne parviennent à éradiquer complètement les villages de marrons et à mettre la main sur Saint Maló en 1784 (Hall 1992 : 202-236; Ingersoll 1999 : 199-201; Usner 1992 : 136-141). Bien qu'ils aient exécuté Saint Maló, les colonisateurs n'ont pas pu empêcher que sa réputation atteigne des proportions « mythiques » chez les esclaves de Louisiane (Berlin 1998 : 329), et que le récit de sa résistance survive sous forme de légende pendant plus d'un siècle (Usner 1992 : 141). L'expérience du marronnage a donc laissé des traces dans la conscience politique de la population noire de Louisiane.

Si le phénomène du marronnage représentait une forme de résistance plus ou moins indirecte face à l'institution de l'esclavage, la fin du 18^e siècle était aussi une période d'insurrections et de confrontations ouvertes. En 1795, en Louisiane, les colonisateurs ont

mis au jour une conspiration à grande échelle parmi les esclaves de Pointe Coupée, qui planifiaient de se soulever, de tuer les planteurs et d'abolir l'esclavage. Cette conspiration avait des ramifications jusque dans le district des Opelousas et à La Nouvelle-Orléans, et il semble qu'elle était inspirée en partie par les événements qui avaient lieu à Saint-Domingue à la même époque (Hall 1992 : 144, 149).

De 1791 à 1804, la vie politique des Caraïbes était en effet marquée par le déroulement de la Révolution haïtienne, la plus grande contestation anti-esclavagiste et peut-être la seule révolte d'esclaves réellement victorieuse à l'époque du colonialisme moderne. La colonie française de Saint-Domingue était alors la plus prospère de toutes les colonies européennes en Amérique. Les planteurs esclavagistes de Saint-Domingue produisaient un sucre de qualité et de grande valeur en abondance, grâce aux moulins et aux « sucreries » modernes établies sur l'île. Cela avait permis à la production de la France de surpasser celle de la Grande-Bretagne aux alentours de 1770 (Blackburn 2010 : 431-435). Cette prospérité se reflétait dans la structure démographique de la colonie, avec ses 54 000 colons blancs, ses 36 000 Gens de couleur et ses 675 000 esclaves noirs en 1789 (Blackburn 2010 : 440). Quand la révolution a éclaté, l'ampleur de la déflagration était telle que peu de régions des Amériques sont restées indemnes.

L'impact de la Révolution haïtienne sur la société louisianaise a été très important. En plus de la conspiration de 1795, on peut identifier des conséquences majeures dans les sphères économique, démographique et politique. Au niveau économique, le soulèvement des esclaves de Saint-Domingue a provoqué le déclin du principal producteur de sucre de canne à l'échelle mondiale. Cela a favorisé l'émergence de plus petits producteurs, tels que la Louisiane, qui n'avaient pas pu émerger tant que Saint-Domingue saturait le marché avec un produit de bonne qualité offert à moindre coût (Le Gardeur 1980 : 9; Paquette 1997 : 211-212). La production louisianaise de sucre est passée de seulement deux tonnes en 1796 à 3000 tonnes en 1802 et à plus de 50 000 tonnes, ou 8% de la production mondiale, en 1840 (LaChance 2001 : 211). La vallée du Mississippi est ainsi devenue l'une des régions les plus prospères d'Amérique en quelques décennies.

Au niveau démographique, la Révolution haïtienne a déclenché la fuite des colons européens et d'une partie des Gens de couleur, qui se sont réfugiés avec certains de leurs esclaves dans diverses îles des Caraïbes ainsi qu'en Louisiane. Ces réfugiés ont atteint le

port de La Nouvelle-Orléans assez tardivement. Quelques centaines d'entre eux sont arrivés au cours des années 1790, environ un millier en 1803 et 1804, et près de 9000 en 1809. Ce dernier nombre était divisé *grosso modo* entre un tiers de colons européens, un tiers de Gens de couleur et un tiers d'esclaves africains. Au total, ce sont donc près 11 000 personnes originaires de Saint-Domingue qui ont rejoint la Louisiane au tournant du 19^e siècle (Brasseaux 2005 : 22-23). À eux seuls, les 9000 réfugiés de 1809 étaient plus nombreux que les 8500 personnes qui vivaient à La Nouvelle-Orléans (LaChance 2001 : 213). Les trois milliers de Gens de couleur qui appartenaient à ce groupe faisaient doubler le nombre de Gens de couleur en Louisiane, consolidant de ce fait la « structure tripartite » de la société louisianaise (LaChance 2001 : 220). Suite à cet afflux, la proportion des Gens de couleur est passée à 29% de population totale et 44% de la population libre de La Nouvelle-Orléans en 1810 (LaChance 1994 : 227; 1996 : 68).

Au niveau politique enfin, l'impact de la Révolution haïtienne sur la Louisiane est absolument incontournable. On peut dire, avec le sociologue W. E. B. Du Bois (1935 : 451), que les révolutionnaires haïtiens ont livré le territoire de la Louisiane aux États-Unis en anéantissant le projet impérial de Napoléon Bonaparte en Amérique. Au début des années 1800, Napoléon prévoyait de réinstaurer la domination française à Saint-Domingue et de reconstituer un empire colonial en Amérique. Pour ce faire, il avait obtenu la Louisiane de la part de l'Espagne en 1802 et il y avait rétabli l'administration française en 1803. Les Haïtiens ont toutefois refusé de jouer leur rôle dans ce plan et ils sont parvenus à vaincre les troupes françaises envoyées pour réprimer leur insurrection. La défaite a forcé Napoléon à abandonner ses ambitions et à vendre la colonie de Louisiane à la jeune république des États-Unis, pour éviter qu'elle ne tombe entre les mains de la Grande-Bretagne (LaChance 2001 : 210-211; voir aussi Paquette 1997 : 205-211). C'est ainsi qu'en 1803, la Louisiane a cessé d'être une colonie pour devenir un « territoire » des États-Unis jusqu'en 1812, l'année où elle a obtenu le statut d'État américain.

On peut voir que plusieurs changements majeurs ont eu lieu sous le régime espagnol en Louisiane et qu'ils remettent en cause l'idée selon laquelle les Français et les Espagnols auraient fait preuve d'une « ouverture » particulière face aux Noirs et aux Autochtones. On remarque par exemple que les colons acadiens n'ont pas hésité à adopter la pratique de l'esclavage dès leur arrivée en Louisiane. On remarque aussi que la formation d'une classe

de Gens de couleur n'était pas motivée par la clémence des propriétaires esclavagistes. Elle était le résultat d'une convergence de facteurs juridiques, économiques et politiques, à laquelle s'est ajoutée l'arrivée imprévue de milliers de personnes originaires de Saint-Domingue. Enfin, on note que la tradition de résistance qui s'était formée chez les groupes subalternes à l'époque de la colonisation française a perduré sous le régime espagnol, sous la forme du marronnage et des révoltes d'esclaves. Au tournant du 19^e siècle, c'est justement une révolte contre le pouvoir français à Saint-Domingue qui a bouleversé la colonie louisianaise, en la faisant passer sous le contrôle des États-Unis et en lui permettant de développer une véritable économie de plantations sucrières.

Le développement des plantations au début du 19^e siècle

Pour les défenseurs de la thèse voulant que la société louisianaise ait été particulièrement tolérante envers les groupes subalternes à l'époque coloniale, la vente de la Louisiane aux États-Unis en 1803 représente un facteur d'aggravation de l'oppression raciale dans la région. La migration de gens venus de la côte est des États-Unis et la mise en place d'une nouvelle administration auraient favorisé l'expansion d'une « culture américaine » essentiellement plus oppressive envers les Noirs. Les Américains blancs auraient importé ou au moins aggravé le racisme en Louisiane.

À la lumière des faits historiques analysés dans les sections précédentes, il apparaît clairement erroné de croire que le racisme envers les Noirs aurait été importé en Louisiane à partir du reste des États-Unis. Au contraire, un racisme proprement louisianais s'était déjà développé au cours du 18^e siècle. Il est possible que le passage sous souveraineté américaine se soit accompagné d'une aggravation de l'oppression raciale (voir Robinson 2005), mais on peut se demander quels étaient les facteurs de cette aggravation. S'agissait-il d'éléments culturels liés à l'« américanisation » de la colonie, ou bien d'un ensemble plus complexe de facteurs économiques, politiques et idéologiques? Dans les pages qui suivent, j'identifie de manière plus précise les changements survenus au niveau de l'esclavage et de l'oppression raciale en Louisiane dans la première moitié du 19^e siècle, et je tente de repérer les principaux facteurs impliqués.

Un des premiers changements survenus à l'époque se situait précisément au niveau culturel, mais il ne se résumait pas à une simple question d'américanisation. Il concernait le mécanisme idéologique de l'« interpellation », ou la formation de nouvelles identités ethniques et raciales sous l'effet des changements sociaux abordés plus haut. Il semble que l'immigration massive de réfugiés venus de Saint-Domingue et d'Américains venus de la côte est ait entraîné une restructuration de la dynamique identitaire en Louisiane.

Au cours de la période coloniale, les colons blancs de la région n'avaient jamais adopté d'identité particulière. Ils se désignaient simplement comme « Français » ou comme « Blancs », car on ne parlait même pas de « Louisianais » à l'époque (Havard et Vidal 2008 : 595; cf. Vidal 2009). Après 1803 cependant, le terme « Créole » a gagné en popularité dans le contexte louisianais. Ce terme était déjà utilisé dans les Caraïbes, où il servait à distinguer les colons et les esclaves nés aux îles de ceux qui venaient d'Europe ou d'Afrique. Il signifiait, en somme, que la personne dite « créole » était née en Amérique. Au début du 19^e siècle en Louisiane, qualifier les membres de la population coloniale de « créoles » permettait de les différencier de la masse des gens nouvellement arrivés (Domínguez 1977 : 592-593; 1986 : 93-132). Ainsi, jusqu'à la Guerre civile américaine, toutes les personnes nées en Louisiane – à l'exception des Autochtones – pouvaient être qualifiées de créoles, peu importe qu'elles soient blanches ou noires, et peu importe qu'elles soient d'origine française ou acadienne (Tregle 1999 : 337-343). L'apparition du mot « Créole » en Louisiane est un phénomène notable, parce que ce terme a connu plusieurs modifications de sa signification par la suite.

Un autre changement important se situait au niveau économique. Comme je l'ai mentionné plus haut, l'écroulement de la production de sucre à Saint-Domingue a fortement stimulé l'économie louisianaise. La production locale de sucre, complètement inexistante avant la toute fin du 18^e siècle, a atteint 8% de la production mondiale en 1840 (LaChance 2001 : 211). En 1853, l'année la plus profitable que l'État ait connue, la Louisiane a produit près du quart du sucre disponible sur le marché à l'échelle mondiale (Sitterson 1953 : 30). Cette prospérité considérable s'est accompagnée du renforcement de l'esclavage dès les débuts du 19^e siècle. Les recensements réalisés par le gouvernement des États-Unis indiquent que le nombre d'esclaves travaillant sur les plantations en bordure du Mississippi connaissait une croissance rapide. Il est passé d'environ 35 000 en 1810 à près

de 70 000 en 1820, et il s'est accru de manière continue par la suite jusqu'à atteindre plus de 325 000 à l'approche de la Guerre civile américaine, en 1860 (Sitterson 1953 : 60). Cette croissance a eu lieu malgré le fait que les États-Unis avaient interdit la traite d'esclaves transatlantique en 1808, ce qui signifie que la plupart des esclaves introduits en Louisiane arrivaient non plus d'Afrique mais des autres États américains (Taylor 1963 : 35-37). Cela représentait souvent une dégradation de leurs conditions de vie. Les plantations de canne à sucre avaient mauvaise réputation, puisque le travail qu'elles exigeaient s'effectuait dans des conditions particulièrement difficiles (Taylor 1963 : 77).

Ce renforcement de l'exploitation des esclaves ne s'est pas réalisé sans résistance de leur part. Dès 1811, la Louisiane a été le théâtre de « la plus grande révolte d'esclaves de l'histoire des États-Unis » (Paquette 1997 : 218; voir aussi Ingersoll 1999 : 292-295; Paquette 2009). Le soulèvement a débuté le 9 janvier, lorsque des esclaves travaillant sur une plantation en amont de La Nouvelle-Orléans ont blessé leur maître et tué son fils. Sous la direction d'un esclave du nom de Charles Deslondes, possiblement originaire de Saint-Domingue, les rebelles se sont déplacés de plantation en plantation pour obtenir des armes et rallier à leur cause d'autres personnes tenues en esclavage. Leurs rangs ont grossi jusqu'à près de 500 individus avant que des troupes américaines n'aillent à leur rencontre. Au moins 66 participants à l'insurrection ont été tués et plusieurs dizaines ont été capturés. À la mi-février, une vingtaine de dirigeants présumés ont été exécutés et leurs têtes ont été plantées sur des piques le long du fleuve, de manière à ce que leur mort serve d'exemple aux esclaves de la région. Avant son exécution, l'un des dirigeants a affirmé qu'il s'était joint à la révolte afin de « détruire le blanc » (Dormon 1977 : 397-398).

Comme toute révolte d'esclaves, la révolte de 1811 représentait un affront majeur à l'ordre social esclavagiste. Tout en s'inscrivant dans le contexte louisianais, elle était potentiellement inspirée par la révolution haïtienne. Son objectif allait plus loin que le simple marronnage, puisqu'elle visait à éradiquer l'institution de l'esclavage et la structure sociale de la suprématie blanche (« détruire le blanc »). Malgré la brutalité de la répression, les planteurs et l'administration locale n'ont pas pu empêcher les insurgés d'acquérir un statut de « légendes » auprès des descendants d'esclaves. Au début du 20^e siècle, le récit des événements de 1811 faisait toujours partie de l'histoire orale des Afro-Américains

vivant en Louisiane (Dormon 1977 : 403). Ces événements témoignent de la consolidation d'une tradition de résistance face à l'oppression raciale.

Chez les Gens de couleur, à la différence des esclaves, le mode de résistance privilégié était la lutte économique. En devenant autonomes au point de vue financier, les Gens de couleur pouvaient espérer racheter leurs proches et s'affranchir partiellement de la domination des Blancs, afin de mener une existence à peu près supportable. Ceux qui parvenaient à accumuler des richesses ou à devenir des artisans prospères étaient toutefois très rares. La plupart des personnes affranchies demeuraient de petits ouvriers au service des Blancs plus fortunés (Ingersoll 1999 : 311-312).

Les Gens de couleur menaient aussi une résistance au niveau politique, mais contrairement aux insurrections d'esclaves, leur lutte respectait le cadre juridique imposé par le groupe dominant. Les Gens de couleur militaient pour la reconnaissance légale de leur statut, à travers de nombreux procès dans lesquels ils tentaient de consolider leurs droits et de se distinguer des esclaves (Aslakson 2014). Cela s'appliquait aussi bien aux zones urbaines qu'aux régions plus rurales des Attakapas et des Opelousas, situées à l'ouest de La Nouvelle-Orléans (Brasseaux et al. 1994 : 49-50). Puisqu'elle visait à éviter qu'ils ne soient confondus avec les esclaves, la lutte des Gens de couleur servait à défendre leurs intérêts spécifiques et à renforcer la position intermédiaire du groupe. Elle ne remettait pas en cause l'esclavage et le racisme envers les Noirs.

La nécessité pour les Gens de couleur de se défendre en cour était rendue pressante dans le contexte de l'érosion de leurs droits. Suite à l'arrivée des réfugiés de Saint-Domingue et surtout après la révolte de 1811, l'administration américaine a tenté de restreindre l'importance des Gens de couleur dans la société louisianaise. Elle craignait que la croissance du groupe ne mette en danger la domination des Blancs, si les affranchis décidaient un jour d'allier leurs forces à celles des esclaves et de quitter le cadre respectable des contestations juridiques. Au cours du 19^e siècle, en plus de bloquer les voies d'émancipation, l'élite esclavagiste de Louisiane a fait adopter une série de lois destinées à limiter les droits et dégrader le statut des Gens de couleur (Berlin 1974 : 114-128; 1998 : 355-357; Ingersoll 1991 : 192-200; 1999 : 326 sq.). Cette législation discriminatoire a été renforcée dans les décennies précédant la Guerre civile (Robinson 2005 : 115; Taylor 1963 : 154 sq.). Les lois adoptées représentaient une forme précoce de ségrégation raciale,

qui laissait présager du régime d'apartheid imposé à l'ensemble de la population afro-américaine après la Guerre civile (Fischer 1974 : 3-20).

Malgré leurs efforts, les Gens de couleur n'ont pas pu empêcher entièrement leur marginalisation. Leur nombre a continué à augmenter à La Nouvelle-Orléans au début du 19^e siècle, mais leur proportion dans la population de la ville a décliné. Alors qu'ils comptaient 5000 individus ou 44% de la population libre de La Nouvelle-Orléans en 1810, ils comptaient plus de 19 000 individus mais seulement 24% de la population libre en 1840. Dans les deux décennies suivantes, leur nombre a chuté à 11 000 individus ou 7% de la population libre en 1860 (LaChance 1996 : 68). À l'approche de la guerre, plusieurs d'entre eux quittaient la Louisiane pour des régions moins inhospitalières. Le nombre d'unions mixtes menant à de nouveaux affranchissements diminuait radicalement, l'immigration en provenance de Saint-Domingue était terminée, et la croissance naturelle du groupe n'était pas assez forte pour contrer le déclin (LaChance 1994).

Il est important de bien saisir la fragilité de la position sociale occupée par les Gens de couleur. Cela permet d'éviter de céder aux interprétations trop optimistes, qui soutiennent que la prospérité relative du groupe témoignerait d'une culture plus tolérante et « moins raciste » en Louisiane qu'ailleurs dans le Sud des États-Unis. Non seulement les Gens de couleur se trouvaient dans une situation précaire dans la société louisianaise au niveau politique et démographique, mais ils étaient eux-mêmes divisés en fonction de deux axes principaux, qui sont ceux de la classe sociale et de la couleur. Cette division interne contribuait à affaiblir le groupe et à fragiliser sa position.

En termes de classe, la majorité des Gens de couleur vivait dans des conditions matérielles nettement inférieures à celles des Blancs. Ils possédaient une proportion négligeable des richesses, bien plus petite que leur proportion dans la population libre, et ils occupaient des professions qui offraient peu de mobilité sociale (LaChance 1996 : 72-76). S'ils sont souvent décrits comme un groupe social « privilégié », cet adjectif ne s'applique qu'en comparaison avec la situation des esclaves et non avec celle des Blancs (Ingersoll 1999 : 344-345; LaChance 1996). Une minorité de Gens de couleur disposait tout de même d'une petite propriété, léguée souvent par leur ancien maître ou par un ancêtre blanc. Les plus riches possédaient quelques esclaves, que ce soit en milieu urbain à La Nouvelle-Orléans ou dans les régions rurales des Attakapas et des Opelousas (Schweninger

1989 : 348; Brasseaux et al. 1994 : 71). Il est difficile de savoir si ces propriétaires d'esclaves étaient de vrais esclavagistes ou s'ils avaient seulement acheté des membres de leur famille pour les libérer, mais certains recherchaient sans doute le profit (Ingersoll 1999 : 312; voir Mills 1977 : 108-109). Le fait de posséder des terres ou des esclaves plaçait les Gens de couleur les plus fortunés à l'écart de la masse.

Cette division de classe était en corrélation avec une division fondée sur la couleur le corps. De manière générale, les Gens de couleur avaient déjà une peau plus pâle et des traits corporels plus « blancs » que la majorité des esclaves d'origine africaine. Dans le Sud des États-Unis, en 1860, environ quatre Noirs libres sur dix étaient classés comme « mulâtres », contre seulement un esclave sur dix (Berlin 1974 : 177-178). Dans certaines régions de la Louisiane, comme dans les prairies des Attakapas et des Opelousas et notamment dans les paroisses de Lafayette et de St. Landry, plus de huit Noirs libres sur dix étaient « mulâtres » selon le recensement américain de 1850. Cette proportion était si forte que le terme « mulâtre » servait parfois à désigner le groupe des Gens de couleur dans son ensemble (Brasseaux et al. 1994 : 70). Mais cette différence de couleur ne faisait pas que distinguer les Gens de couleur des esclaves à la peau plus foncée. Elle fracturait aussi le groupe en son sein. Les Gens de couleur qui avaient la peau pâle et des traits associés à la « blanchité » tendaient à occuper des positions de classe supérieures à ceux qui avaient la peau foncée et des traits associés à la « noireté ». Ceux qui étaient de véritables planteurs esclavagistes étaient presque tous des « mulâtres » portant des noms français et ayant hérité leur richesse de leurs ancêtres blancs (Genovese 1972 : 270).

Cette hiérarchie de classe et de couleur indique qu'à partir du 19^e siècle, la structure de la société louisianaise ressemblait à ce que certains auteurs ont décrit comme une « pigmentocratie » (Lipschütz 1944 : 70-74; Mörner 1967 : 54). Ce type de classification n'est pas « moins raciste » que la classification en vigueur dans le reste des États-Unis, puisque des discriminations affectent toujours les personnes noires à la peau pâle (voir Wade 1997 : 68-73). Mais la pigmentocratie est une forme de stratification plus complexe que la division binaire entre Noirs et Blancs. Elle fracture les groupes subalternes en leur imposant une hiérarchie interne qui respecte le principe de la suprématie blanche. Il est probable que l'élite blanche de Louisiane ait favorisé la formation d'une telle hiérarchie

chez les Gens de couleur non pas par « ouverture face à l'autre », mais bien pour scinder le groupe et l'affaiblir politiquement (Ingersoll 1999 : 328-329).

Les Gens de couleur n'étaient pas la seule catégorie de la population à être divisée. Le développement rapide des plantations favorisait aussi le creusement des inégalités au sein de la population blanche. Dans la première moitié du 19^e siècle, le principal marqueur de la position de classe d'un homme blanc en Louisiane était le nombre d'esclaves qu'il possédait. En fonction de ce facteur, la population blanche se divisait en quatre grandes classes, soit i) les Blancs pauvres ne possédant aucun esclave, ii) les petits fermiers possédant de un à neuf esclaves, iii) les planteurs de taille moyenne ayant de dix à cinquante esclaves, et iv) les grands planteurs ayant plus de cinquante esclaves (voir Shugg 1939 : 20 sq., 319-320). Ces classes étaient organisées à la manière d'une pyramide, la majorité des Blancs occupant les échelons inférieurs et la majorité des esclaves étant entre les mains des échelons supérieurs. Comme l'explique l'historien Roger Shugg, ces inégalités auraient pu entraîner des conflits entre les Blancs pauvres et l'élite, mais le racisme contribuait à apaiser les tensions. Il offrait aux Blancs un statut supérieur aux Noirs et leur accordait des privilèges qui suscitaient chez eux le développement d'une « conscience de race » au détriment d'une « conscience de classe » (Shugg 1939 : ix, 29-30).

Il est intéressant de noter que les descendants de colons français et acadiens n'étaient pas significativement plus pauvres que les Américains blancs venus s'établir en Louisiane. La population blanche dite « créole » bénéficiait de la croissance économique au même titre que les gens originaires des États situés à l'est du fleuve. Entre 1829 et 1850, le nombre de planteurs de canne à sucre d'origine acadienne a sextuplé en Louisiane (Brasseaux 1992 : 6-7). La prospérité touchait surtout les zones riveraines du Mississippi, mais la production de sucre a plus que doublé dans les paroisses de Lafayette et de St. Landry, où s'étaient établis de nombreux colons français et acadiens vers la fin du 18^e siècle (Brasseaux 1992 : 14-15). En 1850, la proportion d'Acadiens esclavagistes dans la paroisse de Lafayette était comparable à la proportion de Blancs esclavagistes ailleurs dans le Sud des États-Unis, et les Acadiens étaient très bien représentés parmi les grands planteurs (Baker 1974; 1983). Contrairement à une idée reçue, les descendants de réfugiés acadiens ne possédaient donc pas moins d'esclaves que le reste des Blancs.

À l'approche de la Guerre civile, les descendants de colons français et acadiens ont aussi participé à l'intimidation violente des Gens de couleur et des esclaves noirs. Ils se sont joints aux « comités de vigilance » et aux « patrouilles » vouées à la répression des individus marginaux ou subversifs qui menaçaient l'ordre esclavagiste. Le politicien d'origine acadienne Alfred Mouton a particulièrement contribué à rallier la population « créole » au Parti démocrate et à la cause sécessionniste (Brasseaux 1992 : 55 sq.; 2005 : 69-70; Brasseaux et al. 1994 : 81-83). Ces événements témoignent de la prévalence du racisme au sein de la société civile blanche. Ils témoignent aussi du fait qu'après avoir été « interpellés » par l'idéologie raciste, les descendants de Français et d'Acadiens se sont reconnus subjectivement en tant que « Blancs ». Au même titre que les autres segments de la population, ils ont intégré cette catégorie raciale à leur identité et ils étaient prêts à se mobiliser politiquement pour défendre leurs intérêts collectifs.

Dans la période qui s'étend de l'acquisition de la Louisiane par les États-Unis au déclenchement de la Guerre civile, les conditions de vie des groupes subalternes – Gens de couleur et esclaves noirs – se sont nettement dégradées. Or il n'est pas clair que cela soit dû à l'« américanisation » de la région. La situation impliquait à la fois le développement des plantations sucrières, la répression des révoltes d'esclaves et la crainte des planteurs de voir émerger une classe d'affranchis capables d'ébranler leur domination. En dernière analyse, le maintien de l'hégémonie des planteurs reposait sur le respect du principe de la suprématie blanche par l'ensemble de la population libre. Les Gens de couleur luttaient de manière individuelle pour la sauvegarde de leurs droits, mais ils étaient trop divisés en termes de classe et de couleur pour constituer un front politique uni et solidaire. Les Blancs de toutes les classes, incluant les « Créoles » d'origine française et acadienne, appréciaient pour leur part les privilèges liés à la blancheur. Cette structure reposait dans son ensemble sur l'exploitation des esclaves d'origine africaine. C'est ce principe d'exploitation qui a été remis en cause dans le cadre de la Guerre civile.

La ségrégation raciale après la Guerre civile

Comme je l'ai mentionné brièvement dans le premier chapitre, la Guerre civile américaine (1861-1865) a eu un impact majeur sur la structure sociale dans le Sud des

États-Unis. Le conflit opposait les États « libres » du Nord (l'Union) aux États esclavagistes du Sud (la Confédération). Après la victoire de l'Union sur la Confédération sécessionniste, le gouvernement fédéral a aboli l'esclavage par le biais de la Proclamation d'émancipation et d'amendements constitutionnels. C'est ainsi que les Afro-Américains ont obtenu leur liberté au niveau juridique. Ce changement a entraîné des modifications dans plusieurs sphères de la société. La période d'après-guerre est justement appelée la « Reconstruction » dans l'historiographie états-unienne.

Au niveau économique d'abord, les planteurs blancs ont perdu le droit de propriété sur les esclaves qui représentaient la majeure partie de leur capital et de leur main-d'œuvre. Avant la Guerre civile, la Louisiane était le deuxième État le plus riche des États-Unis et l'État le plus riche du Sud *per capita*. Après la guerre, pendant la période de Reconstruction, cette économie prospère s'est trouvée profondément « disloquée » (Hair 1969 : 34). Les propriétaires des plantations de canne à sucre situées dans le sud de l'État ont été particulièrement affectés par la perte de main-d'œuvre et par la destruction des infrastructures dues au conflit (Hair 1969 : 37). Les Gens de couleur ont aussi subi un déclassement important (Schweninger 1989). Plusieurs de ceux qui habitaient la paroisse de St. Landry, dans l'ancien district des Opelousas, se sont endettés ou ont fait faillite (Brasseaux et al. 1994 : 90-91). Cette situation remettait en cause le modèle économique qui existait dans le sud de l'État depuis le début du 19^e siècle.

Au niveau politique aussi, la période de Reconstruction correspondait à une phase de grande instabilité. On peut dire avec W. E. B. Du Bois (1935: 482) que la Reconstruction en Louisiane était une continuation directe des troubles liés à la Guerre civile. Pendant plus d'une décennie, les Démocrates et les Républicains se sont succédés au pouvoir et l'État a changé de constitution aussi souvent que de gouvernement (Schugg 1939 : 196-197). Le Parti républicain, contrôlé par la nouvelle élite venue du Nord des États-Unis et soutenu par les anciens esclaves affranchis, se confrontait au Parti démocrate, contrôlé par les planteurs du Sud qui tentaient de reprendre le contrôle du gouvernement en ralliant la population blanche à leur cause (Du Bois 1935 : 472). Les Démocrates ont réussi à s'installer durablement au gouvernement après le « Compromis de 1877 », par lequel l'État fédéral mettait fin à l'occupation militaire du Sud et redonnait le pouvoir aux planteurs

locaux. L'année 1877 marquait donc la fin de la Reconstruction et le « triomphe de la suprématie blanche » en Louisiane (Shugg 1939 : 224).

Après la période de la Reconstruction, donc à partir de 1877, on remarque que les changements mis en place suite à la Guerre civile ont été partiellement renversés. La population blanche a résisté à ce qu'elle vivait comme une perte de pouvoir et elle a agi de manière à défendre ses intérêts et restaurer sa domination. Malgré les transformations survenues au niveau juridique, économique et politique, la société louisianaise a conservé une structure fondée sur l'exploitation et l'oppression des personnes noires. L'ordre social qui existait avant la guerre a été rétabli en bonne partie.

Dans le domaine de l'économie, les anciens esclaves et leurs descendants ont continué à fournir la majeure partie de la main-d'œuvre sur les plantations. Ils ont subi plusieurs formes de ré-asservissement, incluant le travail pour dettes et le métayage (*peonage*, *share-cropping* et *crop-lien*), ainsi que le travail forcé des prisonniers (*convict leasing* et *chain gang*) (Blackmon 2008). Le métayage (*share-cropping*), en particulier, est devenu le régime de travail dominant dans plusieurs régions du Sud des États-Unis jusqu'en 1930 (Aiken 1978). La mise en place de ces nouveaux modes d'exploitation a empêché la population afro-américaine d'accéder à la propriété. Au milieu des années 1870, seulement 4% des familles noires du Sud des États-Unis possédaient des terres, et au début de la crise des années 1930, ce nombre n'était toujours qu'à 10% (Lui et al. 2006 : 87-88). Les pourcentages étaient semblables dans la paroisse louisianaise de St. Landry (Oubre 1982 : 87-89). En louant des parcelles de terre aux travailleurs agricoles plutôt que de subdiviser et vendre leurs exploitations, les planteurs de Louisiane ont été capables de préserver le système des plantations (Shugg 1937; 1939 : 234-273).

Tandis que le modèle du métayage était répandu dans les régions productrices de coton, ce n'était pas le seul régime de travail employé en Louisiane. Le secteur de la canne à sucre a aussi été forcé d'opérer une « révolution » de son organisation et de ses méthodes de production après la guerre (Sitterson 1953 : 252). Or les planteurs considéraient que le métayage ne fonctionnait pas efficacement pour la culture de la canne. Ils préféraient employer les travailleurs en fonction des besoins saisonniers et les faire travailler sur de grandes exploitations. Ils jugeaient aussi que la canne était mieux cultivée par des groupes d'ouvriers travaillant de manière intensive, selon le principe du *gang labor*. Pour garantir

le contrôle de la main-d'œuvre, les planteurs de canne à sucre ont donc mis en place un régime de travail salarié (Hair 1969 : 54). Ils ont gardé le contrôle de leurs exploitations et ont fait appel au travail de leurs anciens esclaves sur une base saisonnière, en échange contre un salaire souvent médiocre. Ainsi, le modèle des grandes plantations a perduré dans les régions productrices de sucre (Shugg 1939 : 248).

L'instauration de méthodes d'exploitation capables de remplacer l'esclavage ne s'est tout de même pas faite automatiquement. Les personnes noires, qui jouissaient enfin du droit de se déplacer librement, n'étaient pas enclines à demeurer sur une plantation si les conditions de travail y étaient mauvaises. Pour bénéficier de leur force de travail sans la payer à sa juste valeur, les planteurs ont mis en place un système politique de contrôle et de domination qui forcerait les anciens esclaves à travailler pour eux.

Le premier volet de ce système politique reposait sur la violence et l'intimidation. Les émeutes et les massacres qui se sont produits dans la décennie suivant la Guerre civile ont coûté la vie à environ 1300 personnes au sein de la population afro-américaine de Louisiane (de Jong 2002 : 16). Un des pires massacres de cette période a eu lieu en 1868 dans la ville d'Opelousas, dans la paroisse de St. Landry, quand des Blancs partisans du Parti démocrate ont restauré leur domination dans la région en tuant des dizaines de Noirs et de Gens de couleur qui appuyaient le Parti républicain (Brasseaux et al. 1994 : 97-103; Oubre 1973). Une autre forme de violence populaire était la pratique des lynchages, une sorte de « violence ritualisée » ou de pratique sacrificielle par laquelle les Blancs renforçaient leur pouvoir sur la population noire. Le nombre exact de lynchages est difficile à calculer, mais il y en aurait eu plus de 6000 aux États-Unis dans les décennies suivant la Guerre civile (Feagin 2014 : 54). Il y en aurait eu environ 300 seulement en Louisiane entre 1882 et 1903 (Dethloff et Jones 1968 : 320). À ces meurtres s'ajoutent d'autres types de violences, telles que les viols collectifs commis envers les femmes noires par des groupes terroristes comme le Ku Klux Klan (Davis 1981 : 175-176). Les violences racistes se produisaient donc souvent en dehors de la sphère d'action de l'État. Elles impliquaient des Blancs de toutes les classes sociales, incluant des descendants de colons français et acadiens (Brasseaux 1992 : 130-138, 144, 148-149; Dormon 1983 : 54).

Le second volet de ce système politique de contrôle et de domination reposait non pas sur la violence directe, mais sur un ensemble de lois et de règlements qui limitaient les

droits des Noirs. Ces lois formaient un régime de ségrégation raciale ou d'apartheid communément appelé *Jim Crow*. Immédiatement après la Guerre civile et l'émancipation des esclaves, certaines localités ont tenté de réinscrire le principe de l'asservissement des Noirs dans la loi. La ville d'Opelousas a adopté en 1865 un « Code noir » qui imposait des peines sévères pour des crimes mineurs et qui exigeait que tous les citoyens noirs se placent sous le contrôle d'un « employeur » blanc (Bayor 2004 : 295-297). Le code d'Opelousas a servi de modèle à plusieurs villes et paroisses du sud de la Louisiane (Brasseaux 1992 : 133-134). Après l'année 1877, et encore plus vers la fin du 19^e siècle, ce genre de législation a été renforcé et étendu à l'ensemble de l'État.

À La Nouvelle-Orléans et dans certaines régions rurales, les Gens de couleur étaient à l'avant-garde de la lutte juridique et politique contre la ségrégation raciale (Brasseaux et al. 1994 : 104-108; Fischer 1974; Logsdon et Bell 1992). Dans les années 1890, ils se sont mobilisés pour contester la ségrégation dans le domaine des transports. Mais en 1896, dans l'arrêt *Plessy v. Ferguson*, la Cour suprême des États-Unis a donné son assentiment à la ségrégation raciale en instaurant le principe juridique appelé « *separate but equal* ». Cet arrêt a permis à l'État de Louisiane d'officialiser la ségrégation en adoptant la Constitution de 1898. Après cette date, la ségrégation raciale s'est généralisée à l'ensemble des institutions, comme les églises, les écoles et les transports. Le nombre de citoyens noirs inscrits sur les listes électorales a aussi diminué radicalement. On peut dire que la « contre-révolution blanche » a atteint son point culminant à ce moment précis, quand la plupart des avancées liées à la Guerre civile et à l'abolition de l'esclavage ont été renversées avec l'aide de l'État fédéral américain (Dethloff et Jones 1968 : 316).

Tandis que l'effort de résistance des Gens de couleur se concentrait surtout sur l'égalité dans la sphère juridique, la lutte des Noirs descendants d'esclaves englobait pour sa part la sphère des inégalités économiques et le monde du travail. J'ai mentionné plus haut que la fin de l'esclavage avait favorisé l'émergence du travail salarié sur les plantations de canne à sucre, où le travail agricole était organisé selon le principe du *gang labor*. De manière intéressante, alors que ce système était destiné à maximiser leur exploitation, les ouvriers agricoles ont tenté de tourner la situation à leur profit. En 1880 et à nouveau en 1887, ils ont organisé des mouvements de grève visant à améliorer leurs conditions de travail et à obtenir des augmentations de salaire.

La grève de 1887 a été particulièrement importante, à la fois par l'ampleur de la mobilisation et par la violence de la répression. La mobilisation des grévistes s'est mise en branle dans les paroisses productrices de canne à sucre au cours du mois d'août 1887, avec l'aide de l'organisation syndicale des *Knights of Labor*. Vers la fin du mois d'octobre, donc peu avant la saison des récoltes, les travailleurs ont fait circuler une lettre aux planteurs leur indiquant qu'ils réclamaient une augmentation de salaire de 25 cents par jour, faisant passer leur salaire quotidien de 1\$ à 1,25\$. Les planteurs refusant unanimement de négocier, près de 10 000 travailleurs sont entrés en grève dès le 1^{er} novembre. L'État a immédiatement agi en faveur des planteurs en envoyant une milice dans la ville de Thibodaux, où de nombreux grévistes s'étaient rassemblés. Devant la menace de la répression – et d'une mitrailleuse Gatling – les grévistes ont accepté de retourner travailler aux champs pour éviter un carnage. Le 20 novembre, des citoyens blancs de Thibodaux ont tout de même attaqué les grévistes et leurs familles. Ils ont assassiné des centaines de personnes au cours d'un événement connu comme le « massacre de Thibodaux » (voir Hair 1969 : 178-184; Scott 1999). Dès décembre, les ouvriers étaient donc de retour au travail, sans augmentation de salaire, et les planteurs se félicitaient d'avoir suscité chez leurs anciens esclaves un sens renouvelé « d'humilité » (Scott 1999 : 118-119). Ces événements constituaient « un des pires actes de violence raciste » dans les décennies d'après-guerre aux États-Unis (Fairclough 1995 : 8). Ils démontrent tout de même que la population noire était prête à se mobiliser pour défendre ses intérêts. Comme lors des épisodes précédents de résistance à l'époque de la colonisation et de l'esclavage, elle ne pouvait être maintenue dans une position subalterne qu'au prix d'une répression violente.

Si les événements qui ont suivi la Guerre civile américaine ont eu un impact profond sur la vie des Noirs et des Gens de couleur en Louisiane, ils ont aussi affecté divers segments de la population blanche. La destruction des infrastructures et l'abolition de l'esclavage ont entraîné une diminution importante de la valeur de certaines propriétés, ce qui a favorisé le creusement des inégalités entre les différentes classes de la société blanche. Cette situation a favorisé l'apparition d'une masse de Blancs pauvres dans les paroisses rurales du sud de la Louisiane, notamment dans les régions où s'étaient établis auparavant plusieurs colons français et acadiens (Brasseaux 1992 : 74-88).

Ce phénomène de déclassement chez une partie des Blancs présente une dimension culturelle qui mérite d'être examinée avec attention. Dans plusieurs sociétés esclavagistes d'Amérique, il est arrivé que des petits fermiers blancs se trouvent en situation de pauvreté lorsqu'ils étaient exclus des circuits dominants de l'économie de plantation. Cette condition matérielle a parfois favorisé chez eux la formation d'une identité spécifique. On peut penser ici aux *Redlegs* de la Barbade et aux *Blancs matignons* de Guadeloupe, voire même, aux États-Unis, aux *Hillbillies* de la région des Appalaches et aux *Crackers* de Géorgie. Ces termes servent tous à nommer des segments du groupe racial dominant qui occupaient une position de classe subordonnée. Comme l'a noté l'anthropologue Sidney Mintz (2005), la formation de ces d'identités dénote un processus d'« ethnicisation » de la position de classe chez les Blancs pauvres dans les sociétés de plantations.

Un tel processus d'ethnicisation s'est justement produit en Louisiane après la Guerre civile, avec l'émergence du groupe des Cajuns. Le terme « Cajun » est apparu à cette époque pour désigner les petits fermiers blancs habitant les paroisses rurales du sud de l'État. Il portait une connotation péjorative et pouvait servir d'insulte, avec un sens proche de l'expression « *white trash* », lorsqu'il était utilisé par des Blancs plus aisés (voir St. Martin 1937). Comme le reste de la population du sud de l'État, les Cajuns parlaient souvent le français et ils étaient généralement catholiques, mais les locuteurs du français dans la région n'étaient pas tous des Cajuns. Les descendants de colons français et acadiens qui étaient à l'aise financièrement étaient appelés « Créoles » plutôt que « Cajuns ». Ainsi, même s'il provenait étymologiquement de la prononciation anglaise du mot *Acadian*, le terme « Cajun » n'était pas à cette époque un synonyme d'Acadien. Il servait à désigner l'ensemble des Blancs pauvres vivant dans le sud de la Louisiane, sans égards à leurs origines acadiennes ou autres (Dormon 1983 : 33-44; Henry 1998 : 37-43).

Pour saisir le sens du terme « Cajun », il faut donc comprendre que l'appartenance à cette catégorie sociale n'était pas fondée sur un principe d'hérédité, mais bien sur un ensemble de facteurs au sein duquel la position de classe occupait une place centrale. Pour être considéré socialement comme un Cajun à la fin du 19^e et au début du 20^e siècle, il n'était pas nécessaire d'être un descendant direct des réfugiés acadiens arrivés au 18^e siècle. Il fallait simplement habiter les régions rurales du sud de l'État, parler une variante locale du français, pratiquer la religion catholique et, surtout, être un ouvrier agricole ou un

fermier relativement pauvre. Ce principe de classification faisait en sorte que des personnes blanches d'origines diverses pouvaient être identifiées comme des Cajuns. Des descendants d'immigrants allemands, espagnols, hollandais, irlandais, écossais et anglo-américains ont tous été incorporés au groupe des Blancs pauvres dits « Cajuns » (Smith et Parenton 1938; voir aussi Brasseaux 1992 : 104-111; Dormon 1983 : 44-45). Les Cajuns formaient donc un groupe social à mi-chemin entre la classe et le groupe ethnique.

Les classes plus aisées de la population blanche de Louisiane ont aussi vécu des transformations au niveau culturel après la Guerre civile. Avant la guerre, les descendants de colons français et acadiens étaient communément désignés comme des « Créoles », ce qui permettait de les différencier des nouveaux arrivants originaires du reste des États-Unis. Les esclaves d'origine africaine et les Gens de couleur nés en Louisiane pouvaient aussi être qualifiés de créoles, au même titre que les Blancs (Domínguez 1977 : 593; 1986 : 121-124; Tregle 1999 : 337-343). Le terme « Créole » était donc une désignation d'origine régionale plutôt qu'une catégorie ethnique ou raciale.

Après la guerre, les usages du terme « Créole » ont connu une restructuration importante. Dans le contexte de la ségrégation, l'existence d'une catégorie englobant à la fois des Blancs, des Gens de couleur et des Noirs était devenue problématique. Le fait que des Gens de couleur insistaient pour s'identifier comme des « Créoles de couleur » et qu'ils étaient en partie les descendants de Créoles blancs suscitait la confusion et l'indignation dans une société qui accordait de plus en plus d'importance à la séparation physique des groupes raciaux. Pour éviter d'être confondus avec les Gens de couleur, les Créoles blancs ont donc commencé à affirmer de manière plus explicite leur appartenance à la catégorie raciale blanche. À partir des années 1870 et 1880, plusieurs intellectuels et écrivains appartenant à l'élite créole de La Nouvelle-Orléans ont publié des écrits dans lesquels ils défendaient la « pureté » présumée de leur blancheur, et dans lesquels ils se distinguaient des Gens de couleur (Carrigan 1966 : xxx-xxxii; Domínguez 1977 : 594; 1986 : 140-148). Ce processus correspondait à une forme de « racialisation » de l'identité créole dans le contexte de la ségrégation qui frappait le Sud des États-Unis.

Ainsi, à la fin du 19^e siècle, la société louisianaise est demeurée profondément inégalitaire malgré l'abolition officielle de l'esclavage. Le fait que l'État fédéral ait cédé le pouvoir au Parti démocrate une douzaine d'années après la fin de la guerre a permis à

l'élite des planteurs de rétablir les principaux aspects de la structure sociale esclavagiste. Le régime des plantations a survécu, que ce soit à travers le système du métayage (*share-cropping*) dans les régions productrices de coton ou grâce au travail salarié dans les régions productrices de canne à sucre. L'exploitation des travailleurs noirs a été restaurée par le biais de l'intimidation violente et des massacres, tandis qu'un régime juridique de ségrégation a été mis en place avec l'aide des gouvernements locaux. Ces développements ont poussé les groupes subalternes à lutter pour leurs droits, mais avec peu de succès. Les contestations juridiques ont été battues en Cour suprême et les grèves ont été violemment réprimées. Dans un contexte de renforcement des inégalités, la population blanche s'est elle-même subdivisée en termes de classe sociale et d'identité ethnique. Des petits fermiers appauvris ont commencé à être identifiés comme des « Cajuns », tandis que les « Créoles » plus fortunés ont défendu leur statut et leur appartenance à la catégorie raciale blanche. Ces processus n'étaient pas attribuables à une simple « américanisation » de la société louisianaise. Ils découlaient des dynamiques qui affectaient le Sud des États-Unis et qui révélaient plus particulièrement l'emprise du racisme en Louisiane.

La formation des identités au début du 20^e siècle

Après l'instauration de la ségrégation raciale dans les décennies suivant la Guerre civile, les principaux groupes qui composaient la population d'origine coloniale dans le sud de la Louisiane ont consolidé leur position sociale et leur identité. Ils ont mis en place des stratégies de lutte, d'accommodement ou de résistance visant à défendre leurs intérêts, ce qui a contribué à renforcer leur conscience et leur culture spécifique. Cette situation a conduit au maintien de la « structure raciale tripartite » héritée de la fin du 18^e siècle et du début du 19^e siècle. Composée de trois grandes catégories – les Blancs (Cajuns et Créoles), les Créoles de couleur et les Noirs – cette structure s'est reproduite en bonne partie jusqu'à aujourd'hui. On trouvera en annexe un tableau qui représente de manière schématique l'évolution de la structure raciale en Louisiane (Annexe 3).

Tout d'abord, devant leur incapacité à améliorer leur situation à travers les voies normales de la contestation juridique et politique, les Gens de couleur ont adopté ce qui correspondait à une stratégie de repli. Ils ont commencé à s'identifier comme des « Créoles

de couleur » vers la fin des années 1890, pour se distinguer de la masse des Noirs nouvellement émancipés et pour se rapprocher symboliquement de l'élite des Créoles blancs (Brasseaux et al. 1994 : 95-96; Brasseaux 2005 : 110-111). Ils se sont aussi isolés géographiquement et socialement en formant des communautés endogames fondées sur les marqueurs de la classe et de la couleur. De cette façon, ils ont pu conserver leur position sociale intermédiaire et survivre en tant que groupe distinct, en dépit du fait que le régime de la ségrégation les classait comme des « Noirs ».

À La Nouvelle-Orléans, les Créoles de couleur se sont concentrés dans certains quartiers de la ville, comme le *Seventh Ward*. Ils ont développé des niches économiques en investissant en masse des secteurs d'activité comme la construction. Ils ont aussi fondé leurs propres écoles et leurs propres églises, dont les personnes noires à la peau plus foncée étaient exclues (Blay 2010 : 44-47; St. Julien 1977). Grâce à l'anonymat qui leur était fourni par l'environnement urbain, certains Créoles de couleur à la peau pâle ont pratiqué le *passing*, c'est-à-dire qu'ils se sont fait passer pour des Blancs. De cette façon, ils ont échappé aux contraintes imposées par le système de la ségrégation et ont accédé à des emplois et à des privilèges réservés aux Blancs (Anthony 2000; Daniel 2002 : 82-83). Dans les régions rurales du sud de l'État, à l'ouest de La Nouvelle-Orléans, les descendants des Gens de couleur ont aussi formé des communautés isolées et endogames. En se mariant entre eux plutôt qu'avec des descendants d'esclaves à la peau plus foncée, ils ont préservé leur statut intermédiaire en termes de classe et de couleur. Il arrivait aussi qu'ils évitent de socialiser avec les Noirs dans les lieux publics comme les bars et les *dance halls* (Tisserand 1998 : 5). Dans la paroisse de St. Landry, les Créoles de couleur ont formé des petites enclaves au sein de localités comme Leonville, Washington, Lawtell, Frilot Cove, Mallet et Plaisance, aux alentours d'Opelousas. Des communautés du même type se sont formées aussi dans les paroisses de Lafayette et de St. Martin notamment (Brasseaux et al. 1994 : 96-97, 110; Oubre 1982 : 87). Cette situation d'isolement s'est perpétuée au-delà de la Seconde Guerre mondiale et ses traces sont encore visibles aujourd'hui.

Pour ce qui est des Noirs descendants d'esclaves, à la différence des Créoles de couleur, la stratégie de résistance mise de l'avant ne pouvait pas être qu'un simple mouvement de repli. La lutte contre l'oppression raciale était une nécessité pour la survie physique et psychique du groupe. Elle ne pouvait pas se limiter non plus à des moyens

d'avancement individuel ou à des contestations juridiques. Elle devait inclure l'accès à la propriété, à l'éducation et au pouvoir politique (de Jong 2002). C'est pourquoi la résistance des Noirs en Louisiane avait des ramifications dans toutes les dimensions de la vie sociale, que ce soit dans le domaine de l'économie, de la politique ou de la culture.

La dimension économique de la lutte des Noirs au début du 20^e siècle est visible dans la formation des syndicats agricoles. Pendant la crise économique des années 1930, alors que le gouvernement fédéral mettait en place les politiques du New Deal, le Parti communiste américain aidait pour sa part les fermiers pauvres du Sud des États-Unis à s'organiser pour résister à l'hégémonie des planteurs. Dans le sud de la Louisiane, cette mobilisation a pris la forme de la *Louisiana Farmers' Unions* (LFU), un syndicat regroupant surtout des fermiers afro-américains. Fondée au milieu des années 1930, la LFU aidait les travailleurs à se défaire de leurs dettes, à lutter contre les évictions, à négocier leurs salaires et le prix de vente de leurs produits, et à tirer profit des programmes de soutien économique instaurés dans le cadre du New Deal. En 1936, dans la paroisse de St. Landry et en particulier dans la ville d'Opelousas, la LFU a mené une campagne de mobilisation contre l'éviction de plusieurs familles noires. En 1937, dans les régions productrices de canne à sucre, elle a aussi réussi là où les grévistes de Thibodaux avaient échoué cinquante ans plus tôt, en obtenant des augmentations de salaire pour les ouvriers agricoles (voir de Jong 2000; 2002 : 85-115; Fairclough 1995 : 51-54).

Après ces quelques victoires, la *Louisiana Farmers' Union* s'est attiré les foudres des planteurs, qui ont tenté d'intimider ses dirigeants syndicaux. Elle a aussi eu de plus en plus de difficulté à recueillir les cotisations nécessaires à son fonctionnement, à cause de la répression vécue par ses membres et à cause du déclin du travail agricole dans l'État à partir des années 1940. En effet, au cours de la Seconde Guerre mondiale, le nombre de métayers (*share-croppers*) a diminué radicalement en Louisiane, passant de plus de 93 000 en 1940 à seulement 25 000 en 1945 (Aiken 1978 : 152). Alors que la récolte du coton et de la canne à sucre se mécanisait et que les familles afro-américaines partaient s'établir dans les villes, la proportion de travailleurs agricoles est passée de plus du tiers de la main-d'œuvre louisianaise en 1940 à moins de 8% en 1960 (Fairclough 1995 : 148). Mise sous pression d'un côté par la violence des planteurs et de l'autre par la désagrégation de sa base, la LFU n'a pas survécu aux années de guerre. Elle a tout de même contribué à la

diffusion d'une « conscience de race et de classe » parmi les familles noires (Fairclough 1995 : 53), et son travail a servi d'inspiration aux mouvements de résistance lancés à Opelousas dans les années 1960 (de Jong 2000 : 124-125).

Après les tentatives de syndicalisation des années 1930, les efforts se sont tournés vers la sphère politique et l'obtention du droit de vote dans les années 1940 et 1950. Dans la paroisse de St. Landry, la *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP) a fait des percées importantes, mais elle a aussi fait face à la répression blanche « sous sa forme la plus brutale » (Fairclough 1995 : 124). La mobilisation s'est organisée autour du cas d'Edward Honeycutt, un jeune homme noir qui était accusé de viol et que la population blanche d'Opelousas avait tenté de lyncher. La NAACP est venue en aide à Honeycutt en offrant une assistance juridique lors de son procès. Bien qu'elle ne soit pas parvenue à empêcher l'exécution du jeune homme sur la chaise électrique en 1950, la venue de la NAACP à Opelousas a déclenché une vague d'inscription sur les listes électorales, de sorte qu'après plusieurs revers et une lutte acharnée, la ville avait un des taux d'inscription d'électeurs noirs les plus élevés de Louisiane en 1956 (Fairclough 1995 : 124-131). Cette situation mettait un terme à près de soixante ans de déni du droit de vote dans la région, depuis l'adoption par l'État de la Constitution de 1898.

Dans la sphère culturelle, les Noirs louisianais ont aussi mis en place des stratégies de résistance pour garantir leur survie morale et spirituelle. Un exemple intéressant de lutte au niveau culturel touche le domaine de la religion. La présence du catholicisme dans le sud de la Louisiane est un des principaux vestiges de la colonisation française et espagnole. Le catholicisme y est pratiqué non seulement par les descendants de colons français et acadiens, mais aussi par les descendants d'esclaves africains, qui ont été forcés d'adopter les mœurs de leurs oppresseurs à leur arrivée en Amérique. Depuis que la foi catholique leur a été imposée, les Noirs et les Créoles de couleur ont toutefois modifié certains aspects des rites et de la liturgie pour qu'ils répondent à leurs besoins et à leurs préoccupations spécifiques. Après la Guerre civile, leur capacité à réinterpréter le catholicisme d'origine européenne a été renforcée par la ségrégation, qui les excluait des églises fréquentées par les Blancs. C'est là un bon exemple des effets à la fois « négatifs » et « positifs » du racisme, qui participe à la destruction de la culture des groupes subalternes, mais qui

stimule aussi la création de nouvelles pratiques. C'est ainsi qu'est apparu un catholicisme spécifiquement afro-américain dans le sud de la Louisiane.

En effet, suite à l'arrêt *Plessy v. Ferguson* et à la généralisation de la ségrégation raciale, les églises catholiques ont commencé à séparer les congrégations en fonction du critère de la « race ». Les fidèles étaient déjà séparés physiquement à l'intérieur des églises au cours de la messe, les Noirs étant forcés de s'asseoir à l'arrière et de recevoir la communion après les Blancs. Dans certaines communautés, cette situation menait à des protestations, et les Noirs se détournaient du catholicisme pour rejoindre des congrégations protestantes afro-américaines (Logsdon et Bell 1992 : 234; voir aussi Landry 1981 : 7-8). Au tournant du 20^e siècle, l'Église catholique a réagi à ces problèmes en instaurant des « paroisses noires » disposant de leurs propres églises et de leurs propres prêtres (Fontenot 1994 : 19-21; Poché 2011 : 38). Cette séparation a favorisé la création d'une tradition religieuse distincte chez les Noirs catholiques. Ces derniers ont formé leurs propres organisations laïques et caritatives, telles que les *Knights and Ladies of Peter Claver* (de Jong 2002 : 53-55). À la différence des congrégations blanches, qui mobilisaient les principes du catholicisme pour justifier la ségrégation, les congrégations noires mettaient l'accent sur les principes d'égalité et de justice inspirés de la doctrine sociale de l'Église. En 1953, des catholiques noirs et certains prêtres blancs progressistes ont tenté de lier les œuvres de l'Église aux besoins des travailleurs en organisant une grève des ouvriers agricoles dans les champs de canne à sucre (Poché 2011 : 44-46). Bien que la ségrégation dans les églises ait été abolie dans les années 1960, la division entre le catholicisme des Blancs et celui des Noirs a perduré jusqu'à aujourd'hui en Louisiane.

Un autre champ de la culture où s'est élaborée une forme de résistance concerne le domaine de la santé mentale et physique. Forcés de vivre dans des conditions de pauvreté souvent insupportables et généralement ignorés ou mal traités par les professionnels de la santé appartenant à la société blanche dominante, les Afro-Américains du Sud de la Louisiane ont développé des stratégies de survie originales. Une connaissance des maux physiques ou psychologiques et des remèdes appropriés s'est transmise de manière orale chez des spécialistes de la médecine traditionnelle appelés « traiteurs ». Cette médecine reposait fortement sur la connaissance des plantes, héritée en partie des Autochtones de la région (Fontenot 1994). Cette stratégie visait plus à assurer la survie du groupe qu'à

transformer l'ordre social, mais la survie même d'un groupe généralement marginalisé et opprimé représente une forme de résistance importante.

Ces épisodes de résistance dans les sphère économique, politique et culturelle démontrent bien l'ampleur multidimensionnelle de la lutte de libération des Noirs, en comparaison avec l'aspect plus limité de la lutte menée par les Créoles de couleur. Ils démontrent aussi que la résistance s'était organisée au sein des communautés afro-américaines avant que n'émerge le mouvement pour les droits civils dans les années 1950 et 1960. Ces expériences de mobilisations avaient contribué à forger la conscience politique et l'identité des Noirs de Louisiane. Elles formaient un terreau sur lequel des mouvements sociaux pouvaient s'ériger encore plus efficacement par la suite.

En ce qui concerne maintenant les Blancs de Louisiane, il semble que l'identité spécifique des Cajuns se soit renforcée dans les premières décennies du 20^e siècle. À cette époque, la population blanche était toujours divisée en termes de classe sociale. Les descendants de colons français et acadiens qui étaient relativement aisés étaient appelés « Créoles » et les fermiers plus démunis étaient appelés « Cajuns ». Comme je l'ai expliqué plus haut, l'ascendance acadienne ne figurait pas au premier plan de l'identité des Cajuns. Le groupe incluait des gens d'origines ethniques diverses et le terme « Cajun » avait une connotation proche de l'expression « *white trash* ». Les chercheurs qui mentionnaient l'existence des Cajuns avant la Seconde Guerre mondiale les décrivaient souvent comme des gens pauvres et illettrés (e.g. Shugg 1937 : 307-313).

Cette situation a persisté au début du 20^e siècle, mais avec quelques modifications. Tout d'abord, l'identité créole présente chez les Blancs plus aisés s'est affaiblie progressivement. Après la Guerre civile, les Créoles blancs avaient tenté à tout prix de faire reconnaître leur blancheur. Ils voulaient éviter d'être confondus avec les descendants des Gens de couleur, qui étaient reconnus comme des « mulâtres » (Carrigan 1966 : xxx-xxxii; Domínguez 1977 : 594; 1986 : 140-148). Or ces derniers souhaitaient aussi améliorer leur statut dans la hiérarchie sociale. Vers la fin du 19^e siècle, ils avaient commencé à s'identifier comme « Créoles de couleur » pour se rapprocher des Créoles blancs et se distinguer des Noirs (Brasseaux 2005 : 110-111). Cette dynamique identitaire plaçait les Créoles blancs dans une situation délicate. Pour éviter d'être confondus avec les Créoles de couleur, certains d'entre eux ont choisi de mettre de côté leur identité créole. À partir

des années 1930 et plus encore après la Seconde Guerre mondiale, des Créoles blancs se sont identifiés comme « Cajuns » pour éviter toute méprise au sujet de leur identité raciale (Waddell 1980 : 20). L'affiliation à l'identité cajun représentait pour eux un déclassement moins important que l'affiliation à une catégorie raciale non-blanche.

Cette adoption de l'identité cajun par des Créoles blancs était encouragée par un autre changement culturel ou idéologique, qui affectait la définition même de l'identité cajun. À partir des années 1930 environ, on a vu émerger le mythe soutenant que les Cajuns étaient les descendants directs des quelques 2500 à 3000 réfugiés acadiens arrivés en Louisiane après leur déportation hors d'Acadie (voir LeBlanc 1937). Bien que ce récit incorporait une part de vérité – certains Cajuns ayant bel et bien des ancêtres acadiens – il avait une dimension résolument « mythique », parce qu'il s'agissait d'une lecture sélective de l'histoire louisianaise visant à promouvoir certains intérêts (Klinger 2009 : 95; Waddell 1979 : 11-12). Cette interprétation servait à améliorer le statut des Cajuns en favorisant leur rattachement à une « diaspora acadienne » idéalisée.

Mais quels étaient les effets précis de ce mythe et du rattachement symbolique des Cajuns à la diaspora acadienne? On peut identifier ici deux thèmes centraux du « mythe acadien ». Le premier thème tenait à la représentation positive des réfugiés acadiens, imaginés comme des explorateurs et des défricheurs tenaces et courageux, et comme des gens aux mœurs simples mais appartenant à une « race noble » (LeBlanc 1937 : vi, 240). Inspirée du poème *Evangeline* écrit par l'américain Henry Longfellow au milieu du 19^e siècle, cette vision romantique des colons acadiens atténuait le stigmate lié au terme « Cajun », encore utilisé de manière péjorative à l'époque. La représentation positive des réfugiés acadiens améliorait le statut du groupe des Cajuns et encourageait les élites créoles à embrasser l'identité acadienne (Brundage 2009 : 57). Elle facilitait en somme le rapprochement entre les Cajuns et les Créoles blancs.

Le second thème du mythe tenait à la position de « victimes » des descendants de réfugiés acadiens et aux mécanismes de déni, de désaffiliation et de projection que cette représentation rendait possible. Selon cette logique, les Cajuns étaient représentés comme les victimes directes du colonialisme britannique et de la déportation des Acadiens hors de la Nouvelle-Écosse en 1755 (Brundage 2009 : 63). Par association avec les réfugiés acadiens, les Cajuns étaient imaginés eux-mêmes comme une minorité persécutée, et cette

identité était mobilisée de manière à minimiser leur implication dans la colonisation et l'esclavage en Louisiane. On peut dire que la thématique de l'identité victimaire permettait aux Cajuns de se désaffilier symboliquement du reste des Blancs, de nier leur implication dans l'oppression raciale et de projeter la responsabilité du racisme sur les Américains blancs vivant ailleurs aux États-Unis (Brundage 2009 : 67).

Pour ces deux raisons principales, le mythe de l'origine acadienne des Cajuns était particulièrement utile et efficace. Il rehaussait le statut social des Cajuns et leur permettait de bénéficier de certains privilèges, tout en les absolvant moralement de toute responsabilité quant aux inégalités et aux discriminations raciales. Or comme je l'ai démontré dans ce chapitre, les colons français et acadiens et leurs descendants ont participé pleinement à la domination coloniale des Autochtones et à l'esclavage des Africains en Louisiane, au même titre que le reste de la population blanche. Après la Guerre civile et la période de la Reconstruction, ils ont aussi participé à l'intimidation de la population afro-américaine et aux massacres visant à réinstaurer la suprématie blanche. Enfin, à l'époque de la ségrégation dans la première moitié du 20^e siècle, les Cajuns ont lutté de manière parfois violente pour exclure les Noirs des institutions et des lieux de socialisation qu'ils fréquentaient (Ancelet 1999 : 17-18; Bernard 2003 : 55-56). Le mythe acadien se soucie peu de ces faits, car il n'a pas besoin d'être véridique pour fonctionner idéologiquement. Son efficacité réside dans sa capacité à articuler un mélange de faits avérés et de fantasmes au sein d'une trame narrative relativement convaincante.

Tel qu'il est apparu dans les années 1930, ce phénomène de redéfinition de l'identité cajun ne s'inscrivait pas encore dans un mouvement de grande ampleur. Il était le résultat des efforts d'une poignée de « *boosters* », des promoteurs ou entrepreneurs ethniques agissant à titre individuel pour faire reconnaître comme légitimes divers éléments du mythe acadien (voir Brundage 2009). C'est seulement après la Seconde Guerre mondiale, et surtout en réaction face au mouvement pour les droits civils dans les années 1960, que le mythe acadien est passé d'une idéologie marginale à un discours hégémonique dans le sud de la Louisiane. Ces événements sont étudiés plus en profondeur dans la section du prochain chapitre qui porte sur le processus de « cajunisation ».

Dans le cadre de ce chapitre, j'ai analysé la formation historique du racisme en Louisiane. Pour ce faire, j'ai situé la colonisation française dans le contexte général du colonialisme en Amérique et aux Caraïbes, et j'ai décrit les rapports que les Français entretenaient avec les Autochtones et les Africains en Louisiane. J'ai ensuite mis en lumière les principaux changements qui ont affecté la société louisianaise lors de son passage sous le contrôle de l'Espagne puis des États-Unis, et j'ai expliqué comment un régime d'exploitation et d'oppression s'était perpétué après l'abolition de l'esclavage suite à la Guerre civile. Enfin, j'ai indiqué que les groupes raciaux subalternes avaient développé diverses stratégies de lutte et de résistance afin de défendre leurs intérêts spécifiques. La période historique qui va de l'émergence du mouvement pour les droits civils dans les années 1960 jusqu'à aujourd'hui est traitée dans le chapitre suivant.

Une des conclusions qui émergent de l'analyse présentée ici concerne la thèse voulant que la société louisianaise ait été « moins raciste » que les autres colonies de peuplement esclavagistes en Amérique. Comme je l'ai expliqué au début du chapitre, les auteurs qui défendent cette thèse soutiennent que la tolérance présumée des colons français aurait favorisé l'apparition d'une tradition unique d'« ouverture face à l'autre » en Louisiane. Ils considèrent que le racisme se serait renforcé seulement à partir du 19^e siècle au contact avec les États-Unis. Bref, ils postulent l'existence d'une « culture française » essentiellement moins oppressive que la « culture américaine ».

Pour illustrer la faiblesse de cette thèse, j'ai mis en lumière l'implication directe de l'État et des colons français dans l'oppression raciale en Louisiane. Dès le 17^e siècle, la France participait activement à la conquête des Amériques et à la traite esclavagiste. Vers la fin du 17^e siècle, l'esclavage racial s'était implanté sur les îles françaises des Caraïbes, une idéologie raciste se diffusait chez les intellectuels de France et l'État français adoptait le système juridique du Code noir dans ses colonies. La colonisation de la Louisiane était donc « raciste » dès ses tout débuts. Le fondateur de la colonie, Pierre Le Moyne d'Iberville, a capturé lui-même les premiers esclaves noirs de Louisiane, la Compagnie des Indes s'est occupée de l'importation en masse des esclaves et l'État français a instauré un nouveau Code noir pour la Louisiane, tandis que les gouverneurs locaux ont exterminé les Natchez pour les punir de s'être révoltés. À la fin du régime français, il n'y avait toujours qu'une poignée de Noirs libres et la population coloniale se composait majoritairement

d'esclaves africains. Dans les siècles suivants, les descendants de colons français et acadiens ont continué à s'impliquer directement dans l'oppression des Noirs. De manière générale, on peut dire qu'ils ont occupé la position structurelle du groupe dominant et qu'ils ont agi de manière à défendre les intérêts liés à cette position.

Une autre conclusion qui émerge de l'analyse présentée ici concerne la structure sociale de la Louisiane. Comme toute « formation sociale structurée racialement » (Hall 1980a : 305), la société louisianaise possède sa forme et sa logique propres. Cette spécificité est visible surtout dans sa « structure tripartite » et dans le développement historique des catégories ethniques ou raciales. Un tableau inclus en annexe illustre les transformations de la structure raciale louisianaise (Annexe 3).

En effet, la structure même de la société louisianaise diffère de celle du reste du Sud des États-Unis en ce qu'elle admet l'existence d'une catégorie intermédiaire entre le groupe des Blancs et celui des Noirs. Cette catégorie est désignée à l'aide de termes comme « Gens de couleur », « mulâtres » et « Créoles de couleur ». Bien qu'il soit divisé en fonction des critères de la classe et de la couleur, ce groupe possède sa propre culture, ses modes de résistance et son identité particulière. Sa présence en Louisiane fait en sorte que la structure sociale de la région ressemble à celle de plusieurs autres sociétés des Caraïbes et d'Amérique, qui reconnaissent aussi une catégorie intermédiaire.

De plus, la spécificité de la Louisiane s'observe au niveau des catégories ethniques ou raciales. Dans les régions rurales du sud de l'État, les descendants de colons français et acadiens, auxquels se sont ajoutés des immigrants européens d'origines variées, se sont identifiés comme des « Créoles » ou des « Cajuns » à différents moments de leur histoire. Ce processus répondait à une dynamique idéologique complexe, qui permettait aux membres du groupe racial dominant de mettre l'accent sur divers aspects de leur identité – la classe sociale, les origines ethniques, la blancheur, etc. Ces spécificités de la société louisianaise sont examinées plus en détail dans le chapitre suivant, qui se base sur les données que j'ai obtenues lors de mon enquête de terrain en Louisiane.

CHAPITRE 3 : LA STRUCTURE ACTUELLE DU RACISME EN LOUISIANE

Dans les deux chapitres précédents, j'ai présenté le cadre théorique et l'analyse historique que j'ai développés pour mieux saisir la dynamique actuelle du racisme en Louisiane. J'ai expliqué que le racisme était un phénomène historique et structurel, et j'ai retracé l'histoire de sa formation et de ses restructurations dans la société louisianaise, de l'époque de la colonisation française jusqu'au milieu du 20^e siècle. Cela m'a permis de mettre en contexte la partie plus ethnographique de mon mémoire.

Dans le cadre de ce troisième et dernier chapitre, j'analyse donc la structure actuelle du racisme en Louisiane, en m'appuyant sur les données que j'ai recueillies et sur les entrevues que j'ai réalisées dans le sud de l'État. La première partie de ce chapitre est méthodologique. Elle décrit les modalités de ma présence sur le terrain, les méthodes de collecte de données que j'ai employées et les thèmes que j'ai abordés en entrevue avec les personnes qui ont participé à ma recherche. C'est aussi l'occasion pour moi d'expliquer ce qui a motivé le choix de ces méthodes d'enquête, en faisant un lien entre la discussion méthodologique et les enjeux théoriques abordés dans le premier chapitre.

Les sections suivantes reprennent pour leur part l'analyse historique à partir des années 1960 et 1970, afin de dresser un portrait clair et cohérent de la situation des Cajuns, des Noirs et des Créoles de couleur en Louisiane. Je décris d'abord la consolidation de l'identité cajun chez les Blancs du sud de l'État. J'observe ensuite les stratégies mises en place par les Noirs et les Créoles pour faire face à l'hégémonie des Cajuns et résister au racisme de manière générale. J'examine enfin les conflits et les inégalités qui divisent les Noirs et les Créoles, de même que les solidarités et les expériences communes qui les unissent, à la lumière des entrevues que j'ai effectuées sur le terrain.

Méthodes d'enquête

Mon enquête de terrain ethnographique a été réalisée au cours de l'automne 2014, du 1^{er} septembre au 1^{er} novembre. Même si j'avais contacté quelques personnes via l'internet au cours de l'été avant mon arrivée sur place, et même si j'ai continué à correspondre avec certaines personnes après mon départ, la quasi-totalité de mes activités

de collecte de données a eu lieu au cours de ce séjour de deux mois. Il s'agissait d'une période relativement courte pour réaliser une véritable enquête ethnographique, mais je suis parvenu malgré tout à recruter assez de participants et à effectuer un nombre suffisant d'entrevues au cours de ces deux mois sur le terrain.

La zone géographique dans laquelle j'ai concentré mes activités correspond à ce que j'ai désigné jusqu'ici comme le « sud de la Louisiane ». Il s'agit *grosso modo* de l'espace situé à l'ouest de la rivière Atchafalaya, le long du bayou Tèche et dans les plaines un peu plus à l'ouest, qui appartenait autrefois aux districts coloniaux des Attakapas et des Opelousas. Cette zone géographique n'inclut pas la région de La Nouvelle-Orléans située plus à l'est, ni la région des Natchitoches située plus au nord, qui sont aussi marquées par l'histoire de la colonisation française et espagnole, mais qui diffèrent quelque peu du sud de la Louisiane au niveau social et culturel.

Lors de mon passage dans le sud de la Louisiane, j'ai résidé d'abord un mois dans la ville de Lafayette, qui fait office de métropole régionale, puis un mois dans la ville d'Opelousas, le siège de la paroisse de St. Landry. Le choix de ces deux villes était motivé par le fait qu'elles sont réputées être au cœur de la culture des Cajuns (pour Lafayette) et des Créoles de couleur (pour Opelousas). En plus de ces deux villes, mes activités de recherche m'ont amené à visiter des localités environnantes telles que St. Martinville, Breaux Bridge, Grand Coteau et Washington. Enfin, mes explorations personnelles et ma tournée des musées d'histoire locale m'ont poussé à visiter brièvement des villes plus distantes, comme La Nouvelle-Orléans, Baton Rouge et Houston.

En plus de réaliser des entrevues, j'ai eu la chance de participer sur place à plusieurs activités. Cela m'a permis de me familiariser avec la culture locale et de rencontrer des gens originaires de la région. Je pense entre autres aux nombreux festivals de musique et aux fameux *Trail Rides*, des escapades de fin de semaine ponctuées de spectacles de musique et de promenades à cheval. Grâce à la générosité des gens qui ont accepté de m'accueillir et de m'accompagner dans mes découvertes, j'ai aussi pu participer à des repas traditionnels, à des rassemblements politiques et à diverses sorties culturelles. Ces expériences enrichissent ma compréhension de la société louisianaise, sans que je m'y réfère directement dans le cadre de mon analyse.

En ce qui concerne les entrevues de recherche, j'ai interviewé de manière formelle vingt personnes, dont huit femmes et douze hommes. L'âge des participants allait de 22 ans à 80 ans au moment des entrevues. Quinze de ces entrevues ont été réalisées en personne et ont été enregistrées à l'aide d'un petit enregistreur numérique. Deux entrevues ont aussi été réalisées au téléphone et deux autres par messagerie électronique via l'internet, quand les participants n'étaient pas disponibles pour une rencontre au moment de ma présence en Louisiane. Une dernière entrevue s'est faite en personne mais sans enregistrement audio. En plus de ces entrevues formelles, c'est-à-dire structurées et enregistrées, j'ai aussi réalisé une dizaine de discussions plus informelles. Les participants à ces discussions étaient informés de l'objectif de mes recherches, mais ils souhaitaient me donner des informations et des conseils sans participer à une entrevue plus formelle. C'est pourquoi je n'inclus pas le contenu de ces discussions dans mon analyse.

La sélection et le recrutement des participants se sont effectués tout d'abord avec l'aide de chercheurs et d'étudiants rencontrés en Louisiane, qui m'ont aidé à établir les premiers contacts. J'ai aussi approché directement des personnes impliquées dans des organismes communautaires dédiés à la promotion, à la transmission et à la diffusion de la culture créole ou afro-américaine dans la région. À partir de ces premiers contacts, j'ai constitué un petit réseau de connaissances et je suis parvenu à effectuer en deux mois un nombre suffisant d'entrevues avec une variété d'acteurs locaux.

Les entrevues de recherche ont pris la forme d'entretiens semi-dirigés d'une durée d'environ une heure en moyenne, mais pouvant aller de seulement une demi-heure à plus deux heures dans certains cas. Elles suivaient toutes la même structure en ce qui a trait à l'ordre des thèmes abordés, mais le temps passé à discuter de chaque sujet variait en fonction de la disposition et de l'intérêt des personnes interviewées. Le premier thème abordé concernait l'identité ethnique et raciale des participants. Je demandais à chaque personne si elle s'identifiait comme « créole » ou « cajun », comme « noire » ou « blanche », et quel sens elle donnait à ces catégories. J'essayais ainsi de savoir si les termes « Créole » et « Cajun » étaient utilisés pour désigner des groupes ethniques et raciaux bien distincts, ou s'ils nommaient des catégories culturelles plutôt fluides. Je demandais enfin aux participants s'ils percevaient les Créoles comme des personnes noires à part entière,

ou s'ils les voyaient comme un groupe à part de gens à la peau plus pâle que les Noirs, positionnés hiérarchiquement entre les Blancs et les Noirs.

Le deuxième thème abordé en entrevue concernait plus spécifiquement les rapports sociaux entre Cajuns d'une part et Créoles ou Noirs d'autre part. J'essayais ici de savoir si les participants avaient déjà vécu des formes d'exclusion et de discrimination raciale, et s'ils entretenaient des relations personnelles avec des gens appartenant aux autres groupes. Je leur demandais notamment d'évaluer si les Cajuns étaient plus ou moins racistes envers les groupes subalternes que les Blancs américains en général. Cela me permettait de vérifier si les personnes sur le terrain, les Noirs et les Créoles en particulier, s'accordaient avec la thèse de la Louisiane « moins raciste » présentée dans le chapitre précédent. Selon cette thèse – défendue le plus souvent par des chercheurs blancs – l'héritage de la culture française ou « latine » aurait pour effet d'atténuer les conflits entre les groupes raciaux en Louisiane. En abordant le sujet auprès de personnes noires et créoles, je voulais recueillir l'avis des membres de groupes subalternes sur la question.

Le troisième et dernier thème touchait à l'histoire du racisme, aux changements sociaux et à la situation actuelle des rapports entre les Noirs et les Blancs en Louisiane. Je demandais aux participants s'ils croyaient que la condition des Noirs et des Créoles s'était globalement améliorée ou dégradée dans les dernières décennies. Je leur présentais des exemples d'inégalités et de discriminations dans les domaines de l'économie et de la politique (inégalités de revenus, taux d'incarcération, etc.), pour savoir comment ils expliquaient la persistance de ces inégalités et comment ils concevaient leur propre place dans la lutte pour le maintien ou l'éradication du racisme. Je portais aussi à leur attention le fait que l'identité des Cajuns occupe une grande place symbolique en Louisiane. Un nombre impressionnant de commerces utilisent le terme « Cajun » dans leur marque et de nombreuses attractions touristiques sont identifiées comme « cajuns ». L'ensemble de la culture locale est parfois qualifié de « culture cajun », incluant des éléments qui sont propres à la culture des Créoles et des Noirs. La région elle-même est identifiée officiellement par l'État comme constituant un « Cajun Country » ou « Acadiana ». J'essayais donc de savoir comment les Créoles et les Noirs perçoivent l'hégémonie culturelle des Cajuns et comment ils réagissent à ce phénomène.

Le choix des thèmes abordés et du style d'entrevue était motivé par les questions précises que je me posais au sujet de la structure et de la dynamique actuelle du racisme en Louisiane. Il était aussi inspiré par le travail de chercheurs étudiant l'oppression raciale et l'identité noire. Je pense ici aux recherches du sociologue Robert Blauner (1989), qui a interviewé des Blancs et des Noirs américains au sujet de leur identité raciale et de leur appréciation des changements sociaux. Je pense aussi au travail de l'anthropologue John Gwaltney (1980), qui a réalisé des entrevues auprès de personnes noires sur le sujet de leur culture, de leurs expériences du racisme, de leur conscience politique et de plusieurs dimensions leur vie sociale et personnelle. Ces recherches et d'autres encore (e.g. Vargas 2006) montrent bien la diversité des expériences rattachées au fait d'être noir aux États-Unis, mais elles illustrent aussi comment, à travers cette diversité, des gens par ailleurs différents font face à des situations et à des contraintes parfois similaires.

Comme je l'expliquais dans le premier chapitre de mon mémoire, la « noireté » (*blackness*) désigne toujours une position sociale subalterne par rapport à la « blanchité » (*whiteness*) dans les « formations sociales structurées racialement » (Hall 1980a : 305). Peu importe leur position en termes de classe sociale ou de genre, les personnes classées comme noires ont collectivement un statut social inférieur à celui des personnes classées comme blanches dans la hiérarchie du racisme et des inégalités raciales. Le fait d'occuper une même position sociale peut inciter les membres d'un même groupe racial à développer une identité, une culture et une conscience communes, ou à adopter une perspective ou un « point de vue » (*standpoint*) à certains égards similaires sur le fonctionnement de la société (Collins 1998 : 201-228; Harding 2010). Ce phénomène fait en sorte que les membres de différents groupes adhèrent souvent à des visions différentes du monde social. Il semble en effet que les Noirs et les Blancs ne parlent pas le même langage lorsqu'il s'agit de discuter du racisme, tant leurs opinions sur le sujet diffèrent (Blauner 1992). Les thèmes que j'ai abordés en entrevue visaient à faire émerger ce langage unique et à dévoiler comment l'identité des participants orientait leur vision du monde social.

Il est important de remarquer que les questions que j'ai choisi d'inclure dans ma recherche s'adressaient en priorité aux membres des groupes subalternes, qui s'identifient en Louisiane comme « Noirs » ou comme « Créoles ». C'était leurs points de vue et leurs opinions qu'il me semblait le plus important de collecter et d'analyser. Ce choix était

motivé par le fait que les Cajuns sont déjà au centre de l'attention des chercheurs depuis plusieurs décennies. Presque tous les aspects de leur culture ont été étudiés, de très nombreuses publications académiques et populaires décrivent leurs mœurs et leur histoire de manière détaillée, et des institutions subventionnées par l'État – centres de recherche, musées, parcs nationaux, programmes d'éducation, etc. – participent à la promotion de leur identité. En comparaison, les Créoles et les Noirs de Louisiane sont clairement relégués au second rang. Peu de chercheurs se sont penchés sur leur situation et l'État subventionne très peu la diffusion de leur culture. Dans ces conditions, il me semblait nécessaire, voire même urgent, d'aller à la rencontre des Noirs et des Créoles pour découvrir leurs points de vue sur l'histoire et le fonctionnement actuel de la société louisianaise. Cela ne signifie pas que j'excluais entièrement les Blancs et les Cajuns de ma recherche, mais mes entretiens avec eux ont pris la forme de discussions informelles que je n'inclus pas ici dans l'analyse. Parmi les vingt personnes que j'ai interviewées de manière formelle, une seule s'identifiait comme cajun. Un séjour plus prolongé sur le terrain m'aurait peut-être permis d'interviewer plus de sujets blancs, mais compte tenu des contraintes de temps qui m'étaient imposées, cela ne constituait pas une priorité.

Dans la littérature méthodologique qui porte sur la façon de réaliser des recherches ethnographiques sur le sujet du racisme, une préoccupation récurrente tient à l'effet que peut avoir l'identité raciale des chercheurs sur les réponses obtenues auprès des participants (« *race of interviewer effect* »). On s'attend habituellement à ce que des participants blancs interviewés par des chercheurs noirs, ou des participants noirs interviewés par des chercheurs blancs, aient tendance à modifier, atténuer, ou fausser le contenu de leurs réponses pour se conformer à ce qu'ils présument être la « bonne réponse » attendue par les chercheurs. Selon cette logique, des participants noirs interviewés par un chercheur blanc, par exemple, auraient tendance à minimiser leur colère face aux discriminations et aux inégalités, soit par crainte d'offenser le chercheur ou parce qu'ils ne s'attendent pas à être bien compris par une personne blanche. Pour cette raison, la plupart des sondages d'opinions et des entrevues réalisés en sciences sociales sur le sujet du racisme aux États-Unis respectent la règle de méthode voulant que les chercheurs doivent avoir la même identité raciale que les participants (voir Gunaratnam 2003 : 54-78).

En plus de cet effet présumé de l'identité raciale sur la validité des données recueillies, certains auteurs ont relevé les enjeux éthiques et politiques associés au rapport entre des chercheurs blancs et des participants noirs aux États-Unis. Les sociologues Robert Blauner et David Wellman (1998), par exemple, ont souligné que la position de contrôle et d'autorité associée au rôle de chercheur favorisait la reproduction des rapports de pouvoir entre Blancs et Noirs au sein même de la recherche ethnographique. Cette situation fait en sorte que les chercheurs blancs qui étudient des communautés afro-américaines risquent de renforcer les inégalités entre les groupes, plutôt que de les analyser de manière critique et les remettre en question. Dans des contextes d'oppression raciale et de conflits exacerbés, comme sous le régime d'apartheid en Afrique du Sud (Schutte 1991), il devient impossible et même néfaste pour des chercheurs appartenant au groupe dominant de prétendre rester neutres face à leur sujet d'étude. Le contexte politique de la suprématie blanche introduit un ensemble de distorsions dans le modèle classique de la recherche « objective », au point où il devient impossible de se conformer à un tel modèle.

Dans le cadre de mon enquête de terrain ethnographique auprès des Noirs et des Créoles de Louisiane, il était impossible que je fasse abstraction de ma propre identité blanche et des effets que cette identité pouvait avoir sur mes interactions. La plupart des personnes noires ou créoles que j'ai rencontrées et interviewées m'ont immédiatement identifié comme blanc et traité comme tel. Avant d'accepter de m'octroyer leur confiance et de partager leurs expériences et leurs opinions avec moi au cours d'une entrevue, elles m'ont demandé de me positionner clairement en dévoilant diverses parties de mon identité, de mes opinions personnelles au sujet du racisme et de mes intentions en tant qu'étudiant-chercheur. En refusant de leur répondre pour préserver une apparence de neutralité ou d'objectivité scientifique, je risquais en fait de susciter la méfiance et de n'établir aucun contact sincère avec elles. J'ai donc choisi de répondre honnêtement aux questions qui m'étaient posées, en présentant le plus souvent mes opinions personnelles et mes idées sous forme d'intuitions et d'hypothèses à vérifier.

La possibilité d'établir un contact positif et un échange fructueux en dépit de la différence raciale qui sépare les chercheurs et les participants a été évoquée par quelques auteurs, qui ont remis en question la pratique du « *race matching* » en entrevue (e.g. Rhodes 1994; Song et Parker 1995; Twine 2000; Young 2005). Selon eux, loin d'être

uniformément biaisées, les recherches qui impliquent des chercheurs et des participants ayant des identités différentes peuvent aussi se révéler fécondes si elles sont réalisées d'une manière prudente et attentive aux enjeux de pouvoir évoqués plus haut. Il est possible pour les chercheurs et les participants de construire une relation de confiance dans le cadre de l'entrevue, en dépit de leurs différences et malgré l'inégalité de leurs positions sociales, dans la mesure où ils fondent leur confiance sur des points communs d'une autre nature que l'appartenance à une même catégorie raciale. Ces références communes et ces sensibilités partagées doivent alors être construites dans le cadre de la relation. Elles sont le fruit d'un « travail » conscient et actif, et non le résultat automatique de l'appartenance à un même groupe (Fine 1998; Gunaratnam 2003 : 79-105).

Dans ce travail relationnel qui est au cœur de la recherche ethnographique, le fait de dévoiler une partie de ses opinions personnelles peut s'avérer crucial. En effet, lorsqu'un chercheur appartenant au groupe dominant et un participant appartenant à un groupe subalterne discutent des rapports sociaux et des inégalités entre les deux groupes, la reconnaissance commune de certaines problématiques peut servir de fondement à la construction d'une sorte de terrain d'entente. Construire un terrain d'entente ne revient pas à ignorer les inégalités qui subsistent ou à prétendre les avoir effacées. Au contraire, cela implique de créer momentanément un espace dans lequel ces différences sont reconnues et abordées de manière critique. Cela exige des concessions de la part du chercheur, qui abandonne une partie de sa « neutralité » et de son autorité en acceptant que ses idées et ses opinions soient remises en cause ou carrément rejetées par les participants, qui proposent leurs propres interprétations (McCorkel et Myers 2003).

Concrètement, dans une recherche qui porte sur les rapports de pouvoir entre les groupes raciaux et sur l'expérience historique des groupes subalternes, la création d'un terrain d'entente dépend du degré auquel un chercheur blanc est prêt à faire sien le point de vue des participants noirs ou non-blancs. La plupart du temps, cela revient à reconnaître la prévalence et la gravité du racisme envers les Noirs, à comprendre qu'en termes éthiques, les discriminations et les inégalités raciales constituent des injustices insupportables, et à saisir qu'en termes politiques, la résistance dans le cadre des luttes de libération est une nécessité vitale. Cela revient aussi à être conscient des privilèges qui sont liés au fait d'occuper une position sociale dominante et des effets que cette position peut avoir sur le

processus même de la recherche, de la formulation de la problématique à l'analyse des données. L'existence de l'oppression raciale et la nécessité de lutter contre ce phénomène social ne sont pas conçues ici comme des hypothèses à tester, mais bien comme des faits avérés. La reconnaissance de ces faits est un préalable à l'établissement d'un lien de confiance et d'un dialogue fructueux entre chercheurs et participants dans le cadre des entrevues (Andersen 1993; Dunbar et al. 2003; O'Brien 2011).

Lors de ma présence en Louisiane, j'ai donc misé sur la construction d'une sorte de terrain d'entente avec les personnes qui ont participé à ma recherche. Cela m'a permis de mitiger l'effet potentiel d'inhibition et de méfiance lié à mon identité blanche et de collecter des témoignages plus sincères et pertinents que si j'étais resté « neutre » ou « objectif » face à mon sujet d'étude. Tous les participants ne se sont pas confiés à moi avec autant d'enthousiasme. Une ou deux personnes sur les vingt que j'ai interviewées ont maintenu qu'il n'y avait pas d'inégalités notables entre Blancs et Noirs, en soutenant que « tout le monde a des bonnes relations en Louisiane », « tout le monde est gentil ». Mais la plupart des gens se sont sentis à l'aise de formuler des opinions plus critiques. Certains sont allés jusqu'à faire des reproches directs à l'égard de la population blanche et des institutions impliquées dans l'oppression raciale aux États-Unis. Je suis profondément reconnaissant envers ces gens de la confiance qu'ils m'ont accordée et j'espère présenter leurs propos d'une manière fidèle à l'esprit dans lequel ils me les ont transmis.

Les sections suivantes de ce chapitre s'appuient en bonne partie sur mes entrevues de recherche. Afin de bien mettre en contexte les propos des personnes que j'ai interviewées, je les situe toujours dans l'histoire récente de la Louisiane. Pour ce faire, j'examine d'abord la construction de l'hégémonie culturelle des Cajuns et j'analyse par la suite la situation actuelle des Noirs et des Créoles en Louisiane.

La « cajunisation » du sud de la Louisiane

La montée en popularité de l'identité cajun est un phénomène important dans l'histoire récente de la Louisiane. Depuis les années 1970 environ, les Cajuns ont obtenu une visibilité impressionnante grâce au soutien de l'État et de plusieurs institutions. Ils profitent aujourd'hui d'une sorte d'hégémonie culturelle dans la région. Puisque cette

situation a un impact direct sur les Créoles et sur les Noirs, il convient d'examiner plus en détail les événements qui ont mené à ce processus qu'une spécialiste a décrit comme la « cajunisation » du sud de la Louisiane (Trépanier 1991).

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient encore de réitérer quelques faits historiques. Comme je l'ai expliqué dans le chapitre précédent, les réfugiés acadiens ne représentaient qu'une minorité de la population coloniale à leur arrivée en Louisiane. De 2500 à 3000 colons acadiens ont rejoint la colonie entre 1764 et 1788, quand la population blanche était déjà de plus du double de ce chiffre et en pleine croissance. À eux seuls, les colons blancs de Saint-Domingue arrivés suite à la Révolution haïtienne étaient plus nombreux que les Acadiens venus s'établir un peu plus tôt. Il faut donc éviter, dans un premier temps, d'exagérer l'importance démographique de la présence acadienne en Louisiane. La population blanche du sud de l'État est en partie descendante d'Acadiens, mais pas exclusivement ni même principalement.

Dans un deuxième temps, il faut se rappeler que dès les premières années de leur arrivée, les Acadiens ont bénéficié de la politique de peuplement de l'administration espagnole, qui leur octroyait des terres et les encourageait à pratiquer l'esclavage. Cette politique a favorisé l'accès à la propriété chez les nouveaux venus et leur intégration à la société locale. La majorité des familles acadiennes possédait au moins un esclave noir au tournant du 19^e siècle et seule une petite minorité d'entre elles ne disposait d'aucune terre. Il faut donc éviter de concevoir les colons acadiens et leurs descendants comme appartenant tous à une classe pauvre ou démunie. Ils n'étaient pas significativement plus pauvres que le reste de la population blanche vivant en Louisiane.

Dans un troisième temps enfin, on se rappellera que la catégorie sociale « Cajun » n'est apparue qu'après la Guerre civile, quand une partie de la population blanche s'est trouvée appauvrie. Le mot Cajun servait alors à désigner les Blancs pauvres, généralement francophones et catholiques, qui vivaient dans le sud de l'État. Ce groupe incorporait des personnes d'origines diverses. Même si le terme « Cajun » tire son origine étymologique de la prononciation anglaise du mot *Acadian*, les gens identifiés comme des Cajuns n'étaient pas tous des descendants de colons d'origine acadienne. Leur identité était fondée sur la classe sociale et sur certains traits culturels plutôt que sur l'origine ethnique. C'est pourquoi il faut éviter de tracer une continuité trop directe entre les Acadiens arrivés dans

la seconde moitié du 18^e siècle et les Cajuns apparus cent ans plus tard. Le terme « Cajun » n'était pas un synonyme d'Acadien et les personnes blanches qui s'identifiaient comme des Cajuns au tournant du 20^e siècle n'étaient pas forcément plus « acadiennes » que celles qui s'identifiaient encore comme des Créoles blancs.

C'est seulement à partir des années 1930, en réponse aux efforts d'une poignée de « *boosters* » agissant comme des entrepreneurs et comme des promoteurs ethniques, que l'on a vu apparaître ce que certains auteurs ont qualifié de « mythe acadien » (Brundage 2009; Klinger 2009 : 95; Waddell 1979 : 11-12). Dans un effort idéologique de promotion de l'identité acadienne, des individus tels que l'homme d'affaires et politicien Dudley LeBlanc ont favorisé le rattachement symbolique des Cajuns à une « diaspora acadienne » idéalisée. En privilégiant les origines acadiennes dans leur définition de l'identité cajun, ils ont mis de l'avant l'idée selon laquelle les Cajuns appartiendraient à une « race noble » de colons tenaces et courageux, qui étaient les victimes directes de la déportation de 1755 (LeBlanc 1937 : vi, 240). Ainsi le mythe acadien permettait à la fois de rehausser le statut des Cajuns et de les concevoir comme une minorité opprimée.

Malgré cette tentative précoce de valorisation de l'identité cajun dans le contexte louisianais, le terme « Cajun » a conservé son sens originel de « Blanc pauvre » ou « *white trash* » dans la première moitié du 20^e siècle. C'est seulement après la Seconde Guerre mondiale que la prospérité de l'économie louisianaise a permis à l'identité cajun de perdre son association avec une position de classe subordonnée. La croissance de l'industrie pétrolière et les privilèges octroyés aux anciens soldats dans le cadre du G.I. Bill ont favorisé l'accès à la propriété et à un statut de « classe moyenne » pour un nombre grandissant d'hommes blancs issus de familles modestes (Bernard 2003 : 24-25). Plusieurs Cajuns ont quitté le secteur de l'agriculture pour obtenir des emplois dans l'industrie pétrolière et certains ont intégré les classes plus aisées en accédant à l'éducation supérieure (Bernard 2003 : 36-37; Henry et Bankston 2002 : 87-113). Les Cajuns bénéficiaient alors d'une mobilité sociale dont les Afro-Américains étaient largement exclus.

Cette transformation de la situation économique a fourni les conditions matérielles qui ont favorisé la montée en popularité du mythe acadien et la valorisation croissante de l'identité cajun dans la seconde moitié du 20^e siècle. Mais la prospérité économique n'explique pas à elle seule ces transformations culturelles. Le véritable facteur déclencheur

du processus de « cajunisation » du sud de la Louisiane est à rechercher non pas dans le domaine de l'économie, mais plutôt du côté des développements politiques et idéologiques qui ont affecté l'ensemble des États-Unis dans les décennies suivant la Seconde Guerre mondiale. Je pense ici à l'émergence du mouvement pour les droits civils et à la réaction de la population blanche face à ce mouvement.

Quelques spécialistes de l'identité cajun ont déjà remarqué que le processus de cajunisation du sud de la Louisiane s'inscrivait dans le cadre plus large du renouveau de l'« ethnicité blanche » aux États-Unis (Dormon 1983 : 80 sq.; Le Menestrel et Henry 2012 : 244). Mais rares sont ceux qui ont analysé la dimension réactionnaire de ce processus. Certains chercheurs ont même rejeté explicitement l'idée selon laquelle la montée en popularité de l'identité cajun constituerait un « phénomène racial » (Henry et Bankston 2002 : 18-19). L'interprétation que je propose ici conçoit clairement le processus de cajunisation comme étant lié au renouveau de l'ethnicité blanche et comme constituant une réaction face au mouvement de libération des Noirs.

Dès les années 1950 et de façon plus soutenue à partir des années 1960, la mobilisation des Afro-Américains a ébranlé le *statu quo* politique de la société américaine. Ce mouvement a porté fruit une première fois en 1954, lorsque la Cour suprême des États-Unis a reconnu la ségrégation raciale comme étant inconstitutionnelle, et à nouveau en 1964 et 1965, lorsque le gouvernement fédéral a adopté des lois visant à garantir les droits civils et le droit de vote des Noirs. Ces transformations dans la sphère juridique, et de manière plus générale l'impact politique et culturel de la mobilisation des Afro-Américains sur une durée de plusieurs décennies, ont entraîné des changements importants dans la structure raciale de la société américaine et dans les modes d'expression de l'idéologie raciste. La résistance des groupes subalternes a modifié l'équilibre des forces et a poussé le groupe dominant à réviser les stratégies d'exercice de son pouvoir.

Un des effets de ce rééquilibrage a été l'apparition de ce que plusieurs chercheurs ont décrit comme un renouveau de l'« ethnicité blanche » dans la culture états-unienne (« *white ethnicity* » ou « *white ethnic revival* ») (e.g. Alba 1990; Jacobson 1998 : 274-280; 2006; Steinberg 2001). Ce phénomène consistait dans la découverte et l'adoption plus ou moins soudaine, au tournant des années 1970, d'une identité ethnique d'origine européenne par de nombreux Blancs américains. Au lieu de s'identifier simplement comme des Blancs

ou comme des Américains, ces gens ont commencé à mettre l'accent sur leurs origines italiennes, irlandaises, polonaises, juives ou autres, en se revendiquant de leurs ancêtres qui avaient immigré aux États-Unis en provenance d'Europe quelques générations auparavant. Malgré leur assimilation culturelle et leur intégration à peu près complète à la société américaine, ils ont alors commencé à s'identifier en tant que « *white ethnics* », c'est-à-dire comme des personnes blanches dont l'identité ethnique et le statut social seraient différents de ceux de la majorité blanche dite « anglo-saxonne ». Ils se sont ainsi détachés symboliquement de leur appartenance à la société blanche majoritaire, en dépit de leur inclusion et de leur participation objective à cette société.

En quoi le phénomène de l'ethnicité blanche constitue-t-il une réaction face au mouvement de libération des Noirs américains? Sa dimension réactionnaire s'observe dans certains de ses mécanismes idéologiques et de ses effets politiques. La revendication d'une identité ethnique minoritaire par des membres du groupe racial dominant implique des mécanismes de déni, de refoulement et de projection similaires à ceux que j'ai identifiés dans le chapitre précédent au sujet de l'identité acadienne en Louisiane. Ces processus plus ou moins inconscients ont pour effet de dissimuler l'implication des *white ethnics* dans l'oppression des groupes subalternes et de minimiser l'ampleur des privilèges dont ils bénéficient. En s'attribuant un statut de victimes en concurrence avec les groupes raciaux subalternes, les *white ethnics* affirment en quelque sorte que ces groupes n'ont rien à leur reprocher et qu'ils ne leur doivent rien. Ils se prémunissent ainsi contre les critiques adressées à l'endroit de la population blanche par les militants Afro-Américains.

Le discours de l'ethnicité blanche constitue donc une sorte de mécanisme de défense adopté par une partie de la population blanche contre le mouvement de libération des Noirs. Ce mécanisme repose sur l'utilisation d'arguments et de récits associés aux idéologies nationalistes et individualistes en circulation aux États-Unis, tels que le mythe de la *Nation of Immigrants* popularisé par John F. Kennedy et le mythe de Horatio Alger. Ces récits sont amalgamés et réinterprétés dans le discours de l'ethnicité blanche pour servir de renfort à des positions idéologiques essentiellement racistes.

Le discours de l'ethnicité blanche fonctionne à peu près de la façon suivante. Dans un premier temps, les *white ethnics* prétendent que leurs ancêtres ont subi des expériences d'exclusion et de discrimination similaires à celles vécues par les Noirs à leur arrivée en

Amérique. Il y a là une pseudo-identification avec les groupes raciaux subalternes, réalisée via une exagération de l'oppression vécue par les immigrants blancs aux États-Unis. Les *white ethnics* construisent alors l'image fantasmée d'un immigrant qui aurait été démuni et opprimé à son arrivée au pays, mais qui serait parvenu à s'élever socialement grâce à la force de sa détermination et grâce à ses propres efforts.

C'est ainsi que la comparaison fallacieuse avec la situation des Noirs introduit dans un second temps une distinction importante, qui consiste pour les *white ethnics* à s'attribuer le mérite de leur mobilité sociale ascendante et à rejeter sur les groupes subalternes la responsabilité de leurs « échecs ». Selon cette perspective, les descendants d'immigrants européens seraient parvenus à s'élever socialement en dépit des discriminations auxquelles ils faisaient face, contrairement aux Afro-Américains qui seraient essentiellement moins travailleurs ou moins efficaces. On peut voir que cette distinction entre la situation des immigrants européens et celle des Noirs repose sur une conception individualiste de la société, dans laquelle chacun porte le mérite de ses succès et la responsabilité de ses échecs. La référence à la figure de l'immigrant socialement mobile et sa mise en comparaison avec le cas des Afro-Américains sert ainsi de prétexte pour justifier les inégalités raciales et pour nier les effets du racisme sur la position relative des groupes dans la structure sociale (voir Alba 1990 : 310-318; Brodtkin Sacks 1994; di Leonardo 1991 : 236-243; 1994 : 170-178; 1999 : 32-47; Jacobson 2006 : 177-205; Rieder 1985).

Bien que le renouveau de l'ethnicité blanche soit apparu en réaction face au mouvement de libération des Noirs vers la fin des années 1960 et le début des années 1970, certains chercheurs ont repéré l'utilisation persistante du discours de l'ethnicité blanche jusqu'à aujourd'hui. Les sociologues Eduardo Bonilla-Silva (2001 : 160-161; 2014 : 130-131) et Charles Gallagher (1997; 2003), par exemple, ont remarqué que plusieurs des personnes blanches qu'ils ont interviewées à la fin des années 1990 employaient toujours le récit de l'immigration européenne pour minimiser les privilèges dont elles bénéficiaient et nier la prévalence du racisme envers les Afro-Américains aux États-Unis. Mon interprétation est que cette persistance du discours de l'ethnicité blanche est particulièrement forte dans le contexte social du sud de la Louisiane, où l'hégémonie des Cajuns est soutenue par l'État et inscrite dans les institutions.

À partir de la fin des années 1960, la prospérité économique de l'État louisianais et le phénomène culturel de l'ethnicité blanche se sont conjugués pour favoriser la création d'un mouvement de renouveau identitaire centré autour de la catégorie « Cajun ». À ce moment, donc une centaine d'années après la fin de la Guerre civile et l'apparition initiale du terme « Cajun », ce mot a connu une profonde redéfinition de sa signification. Il a perdu la connotation de pauvreté qui le rattachait à une position de classe subordonnée pour devenir une catégorie ethnique à part entière, fondée sur le mythe d'une origine acadienne. La nouvelle définition du terme « Cajun » incluait dorénavant les personnes blanches de toutes les classes sociales, dont celles qui s'identifiaient autrefois comme des Créoles blancs, au sein d'une seule et unique catégorie « ethno-raciale » (Brasseaux 2005 : 104-105). L'identité cajun devenait une « ethnicité blanche » comparable à celle développée par les Blancs américains ailleurs aux États-Unis. La principale différence entre le cas des Cajuns et celui des autres *white ethnics* tenait à l'inscription de l'identité cajun dans les structures institutionnelles de l'État et de la société civile.

L'institutionnalisation de l'identité cajun en Louisiane a débuté véritablement en 1968, avec la création du *Council for the Development of French in Louisiana* (CODOFIL) par la législature de l'État (voir Dormon 1984; Henry 1997; Lewis 1996). Le CODOFIL était dédié officiellement au développement de la langue française, avec pour objectif de bénéficier à l'industrie touristique et à l'économie louisianaise. Dans les faits, l'institution faisait la promotion d'une certaine version de la culture locale et de la langue française, associée au groupe des Cajuns définis en tant que Blancs et descendants directs des colons acadiens (Trépanier 1991 : 164-165; Waddell 1979 : 11-12). Les Créoles et les Noirs de Louisiane – de même que la langue qui est associée à ces groupes, le créole louisianais – étaient totalement ignorés par les efforts du CODOFIL.

Cet état de fait n'est pas surprenant lorsque l'on identifie les principaux acteurs responsables de la création du CODOFIL. L'organisme a été fondé sous l'impulsion de James Domengeaux, un ancien élu louisianais à la Chambre des représentants des États-Unis, qui avait recruté l'appui de figures politiques telles que Dudley LeBlanc, l'un des tout premiers et des plus ardents défenseurs du « mythe acadien ». Domengeaux lui-même, dans ses communications personnelles avec un chercheur louisianais au cours des années 1970, révélait qu'il concevait les Cajuns comme les descendants directs des réfugiés

acadiens et comme « *the purest race of people in the United States today* » (cité par Spitzer 1977 : 152). À travers les efforts de James Domengeaux et de l'institution qu'il a fondée, le mythe acadien était donc directement lié à une conception raciale de l'identité cajun et mis au service de l'exclusion des Noirs et des Créoles.

Quelques années après la création du CODOFIL, en 1971, l'institutionnalisation de l'identité cajun s'est poursuivie avec la reconnaissance officielle par l'État louisianais d'une région constituée de vingt-deux paroisses, baptisée « Acadiana » ou « *Cajun Country* ». Située dans le sud de la Louisiane, l'Acadiana possède son propre drapeau inspiré du drapeau acadien, lui aussi reconnu par l'État. C'est ainsi que le mythe acadien a été reconnu officiellement et que les Cajuns ont consolidé leur domination symbolique dans la région. Bien qu'ils vivent eux aussi dans les paroisses formant ce que l'État et les brochures touristiques ont désigné comme un « pays cajun », les Noirs et les Créoles n'ont pas eu leur mot à dire sur le nom attribué à la région.

Un autre facteur lié à la montée en popularité de l'identité cajun tient à son utilisation par Edwin Edwards, un ancien gouverneur de la Louisiane. En s'identifiant ouvertement comme un « Cajun » au cours de sa campagne pour le poste de gouverneur, Edwards a contribué à donner au terme une aura de prestige (Trépanier 1991 : 164-165). Lors de la campagne électorale de 1972, il a même utilisé l'expression « Cajun Power » comme slogan politique. Il s'agissait d'un calque de l'expression « Black Power », employée par les militants afro-américains comme cri de ralliement à partir du milieu des années 1960. Les publicités d'Edwards utilisaient aussi le symbole d'un poing serré tenant une écrevisse rouge, un clin d'œil au poing serré et au bras tendu des membres du Black Panther Party (Bernard 2003 : 86). Ces exemples illustrent la tendance des *white ethnics* à se comparer aux groupes raciaux subalternes et à s'inspirer de leurs luttes, tout en se distinguant de ces groupes et en les excluant de leurs institutions.

Encore de nos jours, les promoteurs de l'identité cajun en Louisiane tendent à adhérer de manière inconditionnelle au mythe acadien (voir Le Menestrel 2001). Un exemple de cette adhésion se retrouve au niveau de l'orthographe même du mot Cajun. Le CODOFIL et certains auteurs cajuns choisissent d'écrire en français le terme « Cadien » plutôt que « Cajun », pour rapprocher son orthographe du terme « Acadien » et ainsi renforcer la croyance en une filiation acadienne (Henry 1998 : 47-50). En privilégiant la

forme écrite « Cadien », ils favorisent une certaine lecture de l'histoire et une certaine conception de l'identité cajun. Ils effacent symboliquement le fait que cette identité est apparue en Louisiane après la Guerre civile et qu'elle rassemblait à cette époque des personnes d'origines et de cultures diverses, et ils remplacent ce fait historique par la fiction de la filiation acadienne associée au mythe acadien. On peut dire que l'adoption de la forme écrite « Cadien » constitue une tentative de renforcer « l'homogénéité ethnique et raciale » du groupe, en mettant de l'avant « l'importance de la filiation acadienne, voire de la “pureté” de la lignée généalogique » (Gonzalez 2010 : 1904).

Un autre exemple de la prégnance du mythe acadien se retrouve dans les écrits des principaux promoteurs de la culture cajun, qui mettent l'accent sur la survie de l'identité acadienne depuis l'époque de la colonisation. Barry Ancelet et ses collègues, par exemple, soutiennent qu'une identité distincte se serait formée très tôt chez les colons acadiens et qu'elle se serait perpétuée chez les Cajuns grâce à leur « sens tenace de l'ethnicité » (Ancelet et al. 1991 : xiv-xv, 37, 227-228). Dans un style analogue, Zachary Richard et ses collègues mettent aussi l'accent sur la « résilience » présumée de l'identité acadienne et sur l'existence d'une « vision du monde » commune au groupe, qui aurait « peu changé depuis l'arrivée des Acadiens en Louisiane » (Richard et al. 2012 : v, 74). Ces auteurs tendent par ailleurs à exagérer les expériences de discrimination vécues par les descendants de colons acadiens en Louisiane et à minimiser leur implication dans l'esclavage et l'oppression des Noirs. Il arrive que les défenseurs du mythe acadien aillent jusqu'à comparer explicitement la déportation acadienne au transport par bateau des esclaves africains, en omettant de mentionner que les Acadiens et leurs descendants ont eux-mêmes pratiqué l'esclavage pendant près d'un siècle en Louisiane (e.g. Waggoner 2014). Le fait de placer les origines acadiennes au cœur de l'identité cajun permet alors de représenter les Cajuns comme un peuple opprimé et d'occulter leur appartenance au groupe racial dominant.

Ce déni des privilèges associés à la blancheur se révèle dans l'adoption générale d'une posture victimaire par les acteurs impliqués dans le processus de cajunisation. Au cours des années 1980, par exemple, James Domengeaux (1986) a soutenu les efforts d'un homme qui tentait d'obtenir pour les Cajuns un statut de minorité discriminée en vertu du *Civil Rights Act* de 1964. Quelques années plus tard, en 1988, un représentant à la législature de l'État réclamait lui aussi un statut de minorité discriminée pour les Cajuns,

de même que leur inclusion dans les programmes d'accès à l'égalité (*affirmative action*) visant à compenser l'effet des discriminations raciales (Bernard 2003 : 136-138; Lewis 1996). Enfin, dans les années 1990, c'était au tour de l'avocat Warren Perrin, qui occupait alors le poste de directeur du CODOFIL, d'exiger au nom des Cajuns des excuses officielles de la part de la Grande-Bretagne pour la déportation de 1755 (Perrin 1999). Or l'idée selon laquelle les Cajuns formeraient aujourd'hui une minorité victime de discrimination est clairement exagérée. Le groupe bénéficie à l'heure actuelle d'un statut socioéconomique comparable à celui du reste de la population blanche de Louisiane (Henry 2006 : 185, 194), ainsi que d'une visibilité sans égale dans l'espace public.

En effet, en plus de sa dimension officielle soutenue par l'État, le processus de cajunisation comporte une dimension populaire soutenue par de multiples entreprises et institutions culturelles. Le terme « Cajun » porte plus qu'une simple « connotation positive » en Louisiane (Henry et Bankston 2002 : 2). Il est littéralement « omniprésent » (Dormon 1996 : 173). Dans la ville de Lafayette, par exemple, l'annuaire téléphonique répertorie des dizaines d'entreprises utilisant les mots « Cajun » et « *Acadian* », tels que *Cajun Karate*, *Cajun Harley Davidson*, ou encore *Acadian Facial Plastic Surgery*. Dans les marchés alimentaires, on peut acheter à peu près n'importe quel produit affichant le terme « Cajun » sur son étiquette. À proximité de la prison de Lafayette, il est même possible d'obtenir des prêts pour payer une caution chez *Cajun Bail Bonds*. Mais l'exemple le plus impressionnant d'instrumentalisation de l'identité cajun reste sans doute celui de l'Université de Louisiane à Lafayette, où les étudiants peuvent mettre de l'argent sous forme de *Cajun Dollars* sur une carte étudiante appelée *Cajun Card*, et où les équipes sportives portent toutes le nom de *Ragin' Cajuns*. Certaines de ces équipes se produisent d'ailleurs à l'intérieur d'un grand stade appelé *Cajundome*. Cette visibilité impressionnante des Cajuns dans l'espace public est la marque de leur hégémonie culturelle et elle signe l'aboutissement du processus de cajunisation en Louisiane.

La domination des Cajuns serait sans importance pour mon propos si elle ne participait pas à l'exclusion et à la marginalisation des Noirs et des Créoles qui vivent au cœur de l'« Acadiana ». Du point de vue des groupes subalternes, en effet, l'hégémonie des Cajuns est souvent perçue comme un synonyme d'hégémonie blanche. Ceci s'explique par le fait qu'aucune personne classée socialement comme noire ne peut appartenir au

groupe des Cajuns.⁹ Ainsi, toute référence aux Cajuns dans le nom d'une institution, d'un produit ou d'une région revient à désigner la chose en question comme étant « blanche ». Puisque pratiquement tout ce qui relève du sud de la Louisiane a été baptisé comme « cajun » depuis les années 1970, cela signifie que du point de vue des personnes non-blanches, tout est identifié comme « blanc », incluant plusieurs éléments de la culture locale – la musique, la langue, la cuisine, etc. – qui ont été créés par les Noirs les Créoles. Cette situation fait l'objet de critiques de la part de ces groupes depuis des décennies (Mattern 1997), et certains des participants que j'ai interviewés dans le cadre de mes recherches ont fait écho à ces critiques. Je me penche donc dans les pages qui suivent sur le point de vue des Noirs et des Créoles face à la domination des Cajuns.

Les Noirs et les Créoles face à l'hégémonie des Cajuns

Dans le chapitre précédent, j'ai expliqué que plusieurs historiens défendent la thèse voulant que la société coloniale louisianaise ait été moins oppressive envers les Africains et les Autochtones que les autres colonies européennes en Amérique. Les auteurs qui adoptent cette position soutiennent que les Français ont fait preuve d'ouverture et de tolérance envers les groupes raciaux subalternes en Louisiane et que le racisme s'est renforcé sous l'effet du contact avec la « culture américaine » à partir du 19^e siècle. J'ai démontré qu'il s'agit d'une interprétation simpliste et erronée de la formation du racisme en Louisiane et qu'il est préférable de voir l'État et les colons français comme les véritables initiateurs de l'oppression raciale dans la région.

Or la thèse de la Louisiane « moins raciste » n'est pas restreinte aux livres d'histoire qui portent sur l'époque de la colonisation. Il existe une « longue tradition » d'auteurs qui soutiennent que le sud de la Louisiane offre un contexte social moins oppressif envers les Noirs que le reste du Sud des États-Unis (Dormon 1983 : 54). Selon ce point de vue, les personnes blanches vivant dans le sud de l'État – les Cajuns en particulier – seraient

⁹ Certains auteurs ont prétendu qu'il serait possible pour une personne noire de s'identifier aussi comme Cajun (Gibson et Del Sesto 1975 : 3; Tentchoff 1975 : 89), mais cette information semble erronée. Toutes les personnes (blanches et noires) que j'ai rencontrées sur le terrain m'ont confirmé que le terme « Cajun » servait à désigner la population blanche et qu'aucune personne noire ne s'identifiait comme cajun.

essentiellement plus tolérantes que le reste des Blancs vivant aux alentours. Un chercheur évoque à ce titre l'effet du catholicisme, qui aurait contribué à « adoucir » le racisme des Cajuns (Fairclough 1995 : 9). Un autre évoque la « compassion » qui unirait les différents groupes raciaux dans la région et il écrit au sujet du racisme des Cajuns envers les Noirs : « *Cajun culture by its nature fostered attitudes more laissez-faire than found elsewhere in the South* » (Bernard 2003 : 56). C'est ainsi que la thèse de la Louisiane « moins raciste » se trouve transposée de la période coloniale à l'époque actuelle.

Plusieurs indices contredisent pourtant l'idée selon laquelle les Cajuns seraient « moins racistes » que le reste des Blancs vivant dans le Sud des États-Unis. Jusqu'au milieu du 20^e siècle, les cas de violences racistes dans le sud de la Louisiane impliquaient souvent des Cajuns tentant d'empêcher les Noirs et les Créoles de couleur d'accéder aux institutions et aux lieux de socialisation fréquentés par des Blancs (Ancelet 1999 : 17-18; Bernard 2003 : 55-56). À l'époque du mouvement pour les droits civils, dans les années 1960, le chanteur cajun Clifford Trahan (alias Johnny Rebel), un des « pères fondateurs » du Rock raciste et de la musique *white power*, connaissait le succès grâce à des titres comme *Kajun Ku Klux Klan* (Wade 2007), tandis que des regroupements de familles blanches protestaient contre l'abolition de la ségrégation dans les écoles et que George Wallace, le candidat ségrégationniste à l'élection présidentielle de 1968, obtenait l'appui de 50% des Cajuns de Louisiane (Bernard 2003 : 63 sq.). Malgré la déségrégation des institutions dans les décennies suivantes, on sait qu'une ségrégation informelle a perduré jusqu'à aujourd'hui, au point où en 2000, un juge fédéral a dû ordonner la déségrégation des écoles dans la paroisse de Lafayette (Bernard 2003 : 65). La plupart des lieux de socialisation et de divertissement, tels que les bars, les *dance halls* et les festivals de musique, continuent aussi à être séparés en fonction de l'identité raciale des clients et des participants (Tisserand 1998 : 5-7; Sexton 2000). À ces observations s'ajoute le fait qu'au début des années 1990, quand David Duke, un suprématiste blanc et ancien membre haut placé du Ku Klux Klan, s'est présenté au poste de gouverneur de l'État, pas moins de 56% des Cajuns ont soutenu sa candidature – contre 55% pour le reste des Blancs de Louisiane (Rose et Esolen 1992 : 231). Ces indices nous invitent à nous montrer sceptiques face à la « compassion » présumée des Cajuns envers les Afro-Américains.

Dans mes propres recherches sur le terrain, j'ai pu remarquer que la thèse de la Louisiane « moins raciste » continuait à être véhiculée par des personnes blanches. Cette position était généralement articulée par le biais d'une comparaison avec les autres États du Sud. Une jeune chercheuse cajun m'a affirmé, par exemple, lors d'une discussion téléphonique au sujet du racisme envers les Noirs dans le sud de la Louisiane : « *This is not a very racist part of the country* », « *This is very different from the Deep South* ». Elle a poursuivi en m'expliquant que le racisme avait été importé dans la région par les Américains blancs venus s'y établir au 19^e siècle. Questionnée de manière plus générale au sujet des inégalités entre Blancs et Afro-Américains aux États-Unis, elle a nié tout bonnement l'existence de telles inégalités. On peut voir dans ses propos un mécanisme de projection (« le racisme se trouve ailleurs, chez les autres ») qui permet d'effectuer une sorte de déni, assez typique d'une partie des Blancs que j'ai rencontrés.

Il est intéressant de comparer ce point de vue avec celui des personnes noires ou créoles, qui subissent directement les inégalités et les discriminations. Comme je l'indiquais un peu plus haut, un ou deux participants sur la vingtaine que j'ai interviewés ont soutenu qu'il n'y avait pas d'inégalités notables entre Blancs et Noirs en Louisiane. Une jeune étudiante universitaire qui s'identifie comme créole, en particulier, m'a dit en entrevue : « Tout le monde a des bonnes relations en Louisiane », « tout le monde *get along* avec tout le monde », « tout le monde est gentil ». Ce point de vue reste toutefois très minoritaire. La plupart des personnes noires ou créoles à qui j'ai demandé si elles croyaient que les Cajuns étaient moins racistes que les autres Blancs ont rejeté vivement cette proposition. Plusieurs ont même indiqué qu'elles considéraient les Cajuns comme « plus racistes » que la plupart des Blancs états-uniens.

Les réflexions de certains des participants à ma recherche sur le sujet du racisme des Cajuns méritent d'être citées textuellement. Voici d'abord un extrait de mon échange avec D. C., un homme dans la trentaine qui s'identifie à la fois comme noir et comme créole, et qui participe à l'organisation d'événements culturels et de festivals :

X. R.-M.: I wanted to ask you if you think that Louisiana is somehow better or worse in terms of race relations. Because there are a lot of scholars, especially White ones, who believe that it's better here because of the French culture.

D. C.: No. [Se met à rire] It's worse. I mean, that's undeniable. I mean, I've been fortunate enough to travel and see other places and there's no... There's very little tolerance here for difference. Difference in race, or difference in culture. It's sad, because you would think in a melting pot like this, that there would be so much acceptance, and I guess that's their theory, but it's just not true, it's just not true! It's still very much so the Deep South.

Les propos de D. C. sont similaires à ceux de E. J., un jeune enseignant dans la vingtaine, qui m'a dit : « *There's still a lot of racial tension [in Louisiana]* », « *That's definitely the South* ». En répondant ainsi, D. C. et E. J. établissent un parallèle entre la Louisiane et les autres États anciennement esclavagistes du Sud des États-Unis. Mais à l'inverse de la chercheuse cajun citée plus haut, ils considèrent que la Louisiane appartient résolument au Sud, conçu comme un contexte social profondément inégalitaire.

Les gens noirs et créoles qui m'ont accordé une entrevue ont souvent établi ce genre de comparaison entre le sud de la Louisiane et le reste du Sud des États-Unis. Les propos de D. C. et E. J. trouvent un écho dans ceux de C. W., un jeune musicien populaire dans la région, qui s'identifie lui aussi comme noir et comme créole:

X. R.-M.: Penses-tu que les Cajuns sont plus gentils que les Blancs ailleurs?
C. W.: *Nope*. Ça c'est le Sud des États-Unis. La plupart du monde blanc ici n'aime pas les Noirs. Une autre chose que j'peux te dire, c'est que la seule raison qu'ils nous pendent plus, qu'ils nous chassent plus et tout ça, c'est parce que aujourd'hui pour le monde noir, c'est pas interdit d'acheter un fusil, c'est pas interdit de se protéger. Ça fait qu'ils peuvent pas entrer dans nos maisons quand ils veulent et violer les femmes. Ils peuvent pu faire ça. Ils peuvent pu chasser les petits enfants et fouetter et tout ça. [...] Mais ici, le monde il veut croire que "non, mais la Louisiane c'est différent, nous autres les Cajuns on était tous ensemble avec les Natifs et les Nègres" et tout ça. [...] C'est pas vrai. Ils sont racistes. *I can tell you that!* Il faut parler avec le monde noir, ils vont te laisser savoir!

La remarque de C. W. au sujet de la capacité des Afro-Américains à se défendre contre les Blancs est intéressante. Il indique ainsi que les améliorations dans le statut des Noirs ne sont pas dues à la tolérance des Blancs, mais bien à la résistance des Noirs eux-mêmes, qui sert de frein à l'oppression raciale. Enfin, lorsqu'il m'incite à « parler avec le monde noir », C. W. affirme que les membres des groupes subalternes sont mieux placés pour témoigner du racisme qu'ils vivent que les membres du groupe dominant. Cela s'accorde avec la notion de « point de vue » (*standpoint*) évoquée plus haut.

Chez certaines des personnes que j'ai interviewées, l'idée selon laquelle les Cajuns seraient plus ouverts à l'autre et tolérants que le reste des Blancs était reçue avec surprise et incrédulité. Pour des gens comme J. R., une dame noire qui travaille dans un organisme communautaire au sein d'une petite localité à proximité d'Opelousas, la proposition est si contre-intuitive qu'elle génère une bonne dose de rire et d'hésitation :

X. R.-M.: Some historians, mostly Cajun historians, say that the Cajuns are less prejudiced than Whites on average, or in general. [Silence, cinq secondes]

And, they say that southern Louisiana, because of that French Cajun culture, would be a better place. [Silence, trois secondes]

J. R.: [Se met à rire] I guess my... my face showed all different things! [Rires] 'Cause I... I... I think the... Like... Well, how are they defining the difference between Whites and Cajuns? The Cajuns are the White people from the South, right? And then the Whites... Whites are the people from the... the other side of the world? [Rires] So, I would say that I... I... I disagree with what they're saying. I think the southern Cajuns are a lot more prejudiced. Is that what you're asking?

X. R.-M.: Yes. They're saying that southern Louisiana would be a better place than northern Louisiana, than Mississippi, Alabama, Texas... Does that seem like anything making sense? [Silence, cinq secondes]

J. R.: I don't know. [Rires] I don't know. [Éclate de rire]

X. R.-M.: It doesn't seem like a reality?

J. R.: No. No.

Pour J. R., l'idée même de tracer une distinction entre les Cajuns et le reste des Blancs est absurde. Les Cajuns sont, par définition, des Blancs qui vivent dans le Sud des États-Unis. S'ils sont différents d'autres personnes blanches, ce serait potentiellement dans la mesure où ils sont « plus racistes » envers les Noirs, et non « moins racistes ». La position de J. R. s'accorde avec celle de A. M., une autre dame noire d'environ soixante-dix ans pour qui « *the ones that call themselves Cajuns are more prejudiced* ».

Non seulement la thèse de la Louisiane et des Cajuns « moins racistes » est-elle reçue avec surprise, mais il semble qu'elle choque certaines des personnes que j'ai interviewées. Voici la réaction de R. S., un homme noir originaire d'Opelousas, qui est très engagé dans la préservation et la transmission des cultures créole et afro-américaine :

X. R.-M.: There are some people, mostly Cajuns, who say that White people are less prejudiced in southern Louisiana. What do you think of that?

R. S.: When you talk about being less prejudiced, meaning that instead of a hundred percent prejudiced, they're ninety nine percent prejudiced? [Se met à rire]

X. R.-M.: Meaning like... southern Louisiana would be a bit better than Mississippi, or something like that.

R. S.: Well, you talk to the slaves that were in North Carolina and that got sent to Louisiana, Mississippi or Texas. That was a death sentence. So, I don't necessarily agree with that idea, 'cause I think that racism in the history of Louisiana is brutal. [...] You can say there's less racism if somebody's boot is not on your neck, you can say "oh yeah, there's less". But if the boot is on your neck... you know?

Ainsi R. S. tourne en ridicule l'idée selon laquelle les Cajuns seraient plus tolérants que les Blancs ailleurs dans le Sud des États-Unis (« *meaning that instead of a hundred percent prejudiced, they're ninety nine percent prejudiced?* »). Il se réfère directement au point de vue des membres du groupe subalterne (« *you talk to the slaves* »), conçus comme la seule autorité capable de juger d'une telle proposition. L'activité qui consiste pour les membres du groupe dominant à comparer des degrés de racisme à quelque chose d'odieux à ses yeux, car les personnes qui subissent directement les inégalités et les discriminations n'ont pas le luxe de s'adonner à ce genre de loisir (« *But if the boot is on your neck...* »).

La plupart des Noirs et des Créoles que j'ai interviewés étaient donc opposés à la thèse voulant que les Cajuns soient moins racistes envers les groupes subalternes que les Blancs non-cajuns. Ils situaient résolument la société louisianaise dans le contexte social et culturel du « Sud profond », caractérisé par l'héritage de l'esclavage racial et par l'importance du racisme envers les Noirs. Ils ne voyaient pas les Cajuns comme des descendants d'Acadiens différents du reste des Blancs. Au contraire, ils les voyaient comme appartenant pleinement à la population blanche du Sud, donc comme étant potentiellement plus racistes que les Blancs ailleurs aux États-Unis. Ils étaient surpris et parfois choqués d'apprendre que des chercheurs blancs prétendent que la Louisiane serait une société relativement ouverte et tolérante, car cette proposition entraine en contradiction directe avec leur expérience du fait d'être noirs dans la région.

Dans de telles circonstances, on peut comprendre que plusieurs Noirs et Créoles se montrent critiques face à l'hégémonie des Cajuns. Le processus de cajunisation de la Louisiane correspond pour eux à un renforcement de la domination blanche, qui participe à l'exclusion des groupes subalternes. Voici à ce titre un extrait de ma discussion avec R. H., une dame noire et créole d'environ soixante-dix ans qui vit à Opelousas :

X. R.-M.: So what I understand is that when they built the Cajun label in the seventies, they built it as a white thing only?

R. H.: Yeah.

X. R.-M.: And then they labeled everything as Cajun?

R. H.: Labeled us too. While they were labeling they just went crazy!

X. R.-M.: Cajun country, Cajun people...

R. H.: Yeah. Well, I think the state allowed them to use "Cajun country". [...] Now everywhere you go in the world you can find Cajun seasoning, Cajun rice, Cajun salt, Cajun... you know? It's like a non-existent Creole culture. But when it comes down to the food and the music, that evolved from us! Now they have it.

Dans ce passage, R. H. établit un lien très clair entre la domination des Cajuns dans l'espace public, le soutien qu'ils reçoivent de la part de l'État, et l'exclusion des Créoles et des Noirs. Elle remarque au passage que les Cajuns se sont appropriés des éléments de la culture créole (« *the food and the music* »), qu'ils ont revendus sous l'étiquette « cajun ». Ce dernier aspect nous amène à la question de l'appropriation culturelle, qui est au cœur du processus de cajunisation dans le sud la Louisiane.

Comme je l'indiquais dans le premier chapitre de mon mémoire, le phénomène de l'*appropriation* est une des manifestations courantes du racisme dans la sphère idéologique ou culturelle. Il s'agit de la tendance pour les membres du groupe dominant à produire, vendre et consommer des objets et des pratiques qui proviennent du répertoire culturel des groupes subalternes. Ce phénomène peut toucher des pratiques spirituelles, musicales, culinaires, vestimentaires ou autres. Lorsqu'ils s'approprient des aspects de la culture des Afro-Américains, les Blancs le font généralement d'une manière qui renforce les inégalités entre les groupes. Ils tirent un profit matériel ou symbolique de cette appropriation et reproduisent ainsi diverses formes d'exclusion.

L'appropriation de la culture des Noirs et des Créoles est la dimension de l'hégémonie des Cajuns qui attire les critiques les plus vives de la part des personnes que j'ai interviewées. Encore une fois, les propos de D. C. sur le sujet sont éloquentes :

D. C.: We don't have any ill will towards Cajuns or their culture. I think it's more of a resentment for the way we get pushed aside, you know? It's "Cajun this, Cajun that, Cajun this, Cajun that", the Ragin' Cajuns, the blah-blah-blah... But we're not Cajun, right? And we were here before they got here. And so naturally there's gonna be some resentment there. They talk about the different aspects of the Cajun culture.

They talk about the food, and most of it is our food. They talk about the music, and then they're playing Zydeco [Afro-Louisianian] music in the background. And so it's the misrepresentation of it that bothers us. I couldn't care less about their genuine culture. Like, it's great! I think they have some wonderful things and they're wonderful people. But the misrepresentation of it bothers us and it frustrates us. And so, you know, that to me is the biggest part of the breakdown between us, you know what I mean? [...] And so I think that's kind of the big movement right now. We're fighting for our place at the table, you know what I mean?

Bien qu'il se montre soucieux de ne pas critiquer trop directement les Cajuns, D. C. exprime ici le sentiment qui anime une grande partie de la communauté afro-américaine. L'hégémonie de la culture cajun (« *Cajun this, Cajun that* ») traduit ce qui est en fait une appropriation (« *most of it is our food* »), et le tout renforce une exclusion contre laquelle il est nécessaire de lutter (« *We're fighting for our place at the table* »).

La question de l'appropriation culturelle relie la condition des Noirs et des Créoles de Louisiane à celle des Afro-Américains ailleurs aux États-Unis. C'est ainsi que R. S. établit un parallèle entre la situation actuelle du Zydeco, un style musical développé par les Noirs louisianais, et l'histoire d'autres styles musicaux tels que le Blues et le Jazz :

R. S.: If you talk to a lot of the older Black Creoles, they don't react very well to the Cajun movement. Because back in the seventies, they started branding the Cajun and they basically came and appropriated large aspects of Creole culture. So, everything was Cajun. Cajun, Cajun, Cajun, Cajun. Even Black folks, they called us Cajuns. This pissed everybody off. The Ragin' Cajuns, they changed it. Before that it was the USL Bull Dogs. Then they changed it to the Ragin' Cajuns. [...] And so what they were doing was appropriating everything, okay? It's nothing different than what Whites did with Rock n' Roll. And the Blues. And Jazz. I mean, you know? So, they appropriated large aspects of the culture, not for the benefit of the culture, but for their own economic use. [...] And so part of the issue with Black Creole culture is that, like with any subculture, it's fighting to keep its identity. And Zydeco music is a money maker in Louisiana. It's driving the culture. It's not Cajun. So, we're basically fighting to keep our own identity, you know, to not allow to happen to Zydeco music what happened with the Blues, and what happened with other African American forms of culture.

Dans ce passage, R. S. explique que la lutte pour la sauvegarde de la musique Zydeco est la manifestation locale d'une lutte plus large, qui implique les Noirs de partout aux États-Unis depuis des décennies. Cette lutte comporte non seulement une dimension symbolique (« *fighting to keep our own identity* »), mais aussi une dimension matérielle, puisqu'il s'agit

de résister à une forme d'exploitation économique (« *they appropriated large aspects of the culture [...] for their own economic use* »).

Aux yeux d'un musicien comme C. W., l'appropriation qui est au cœur du processus de cajunisation présente une ampleur et une systématisme telles qu'il ne peut pas s'agir d'un simple accident. L'appropriation de la culture des Noirs et des Créoles constitue un véritable projet politique qui s'inscrit dans la continuité du projet colonial :

C. W.: Les Cajuns, ils ont... [Se met à rire] Ils ont bien vendu leur héritage et tout ça! Ils ont oublié que c'est tout créole! [Rires] La musique qu'ils jouent, c'est la musique qui vient de nous autres! La musique qui s'appelle la musique cajun, c'était la musique des Nègres il y a cent ans passés! [Rires]

X. R.-M. : Pourquoi tu penses qu'ils veulent que tout soit Cajun? Ils mettent Cajun partout. Pourquoi ils font ça?

C. W.: C'est colonial. C'est la colonisation, *you know what I mean? It's taking over! You know? It's like this mentality of taking over.* [...] C'est la colonisation.

X. R.-M.: Alors c'est pour ça que j'essaie de savoir comme les gens noirs ils voient ça. Qu'est-ce qu'ils pensent à propos de tout ça?

C. W.: Ah! Nous autres, on est dégoûté! *We're freaking...* On haït ça!

En faisant référence au concept de colonisation, C.W. établit un lien clair entre la domination des Cajuns et le phénomène plus large de l'oppression raciale. La popularisation de l'identité cajun ne constitue pas un événement anodin de renouveau identitaire. Il s'agit pour lui d'un processus culturel ancré dans l'histoire de la colonisation et dans la structure des rapports de pouvoir entre les groupes raciaux.

Directement impliqués dans la création et la diffusion de la culture, les artistes et les musiciens ont peut-être une perception plus aiguisée de l'appropriation culturelle que la plupart des gens. Certains d'entre eux développent des interprétations originales, comme l'artiste D. W., un homme noir qui provient d'une famille de musiciens reconnue :

D. W.: The practical part of "Cajun" is that they are very good at promoting their culture. They're very good at the mechanical things.

X. R.-M.: What makes them so good?

D. W.: Well, it's because they financially put back into their culture. And on the Creole side, you know, we tend to be a people that... Things get old to us real fast, because we're so creative musically, you know? That's like going a hundred miles an hour, 'cause there's so much suppressed genius, that was suppressed maybe hundreds and hundreds of years ago, that is sort of recycling itself into us. And so,

we have all this uniqueness from all this type of suppression that is coming out as such a unique and beautiful... you know? It's because we have all this thing that our ancestors never got to develop. And I believe that the conscious energy of them hasn't died, because it hasn't completed itself! [...] And Zydeco musicians have founded the music. I'm not saying that Cajuns should be neglected, but I'm saying that they should show a balance, you know? When you're taking someone else's music, and you re-record them under another name...

Dans ce passage, D. W. explique comment il se fait que les Noirs et les Créoles sont à l'avant-garde de la création artistique en Louisiane. Selon lui, ils expriment à travers leur musique le génie créatif et l'énergie spirituelle de leurs ancêtres, qui ont été réprimés depuis des générations. Cette interprétation originale reconnaît la complexité des effets du racisme, qui a souvent un impact négatif et destructeur, mais qui peut aussi avoir des conséquences plus « positives », en suscitant par exemple l'expressivité et la créativité artistique. Quoiqu'il en soit, le groupe dominant tente ensuite de contrôler l'énergie créatrice des groupes subalternes pour l'exploiter à son profit.

Au final, les propos de la plupart des participants à ma recherche révèlent une opposition à l'appropriation de leur culture par les Cajuns, ainsi qu'une perspective critique face au processus de « cajunisation ». L'opposition à l'hégémonie des Cajuns s'est déjà manifestée de manière organisée par le passé. En 1982, on a vu apparaître à Lafayette le *Un-Cajun Committee*, un regroupement de personnes noires qui remettaient en cause la domination des Cajuns et le soutien de l'État à des institutions telles que le CODOFIL. Les membres du comité s'opposaient à l'appropriation de la culture des Noirs et des Créoles et à sa marchandisation sous l'étiquette « cajun », qu'ils dénonçaient comme constituant une forme de colonialisme (El Shabazz 1992; 2012). Leurs critiques ont alors été reçues avec peu d'écoute de la part des Cajuns et parfois même avec des accusations de « racisme inversé » (e.g. Ancelet 1992). Il semble toutefois que la lutte portée par le *Un-Cajun Committee* avait suscité un « intérêt considérable » dans la population afro-américaine (Dormon 1996 : 173). Même si l'opposition à l'hégémonie des Cajuns n'adopte plus une forme organisée aujourd'hui, mes recherches révèlent que les critiques formulées autrefois par le *Un-Cajun Committee* sont toujours partagées par une partie des Noirs et des Créoles de Louisiane. Ces considérations nous invitent à nous demander quelles sont les stratégies qu'ils adoptent pour faire face aux discriminations qu'ils subissent.

La résistance des Noirs face au racisme en Louisiane

J'ai retracé au fil du chapitre précédent les principaux épisodes de résistance et de lutte contre l'oppression raciale qui ont jalonné l'histoire de la Louisiane. Ces actes de résistance appartiennent à une longue tradition qui remonte aux premières années de la colonisation française dans la région. Dès les années 1720, des esclaves africains en fuite, appelés « marrons », collaboraient avec des Autochtones pour se cacher et se défendre contre les Français. En 1729, la nation autochtone des Natchez a déclenché une véritable guerre de libération, qui a donné lieu à une répression violente. Même si cette répression a mené au génocide des Natchez, la révolte de 1729 a eu l'effet bénéfique de freiner la colonisation et le développement de l'esclavage en Louisiane.

Vers la fin du 18^e siècle, avec le développement des plantations, le phénomène du marronnage a pris une nouvelle ampleur. Les esclaves en fuite ont formé de petits villages et ils se sont organisés sous la direction d'un homme du nom de Juan Maló, ou Saint Maló, dont il semble que la réputation ait atteint des proportions « mythiques » chez les esclaves. Au tournant du 19^e siècle, les esclaves qui travaillaient sur les plantations de canne à sucre ont aussi organisé des révoltes, en s'inspirant en partie de la révolution haïtienne. En 1811, une révolte de grande envergure a été menée sous le commandement d'un homme appelé Charles Deslondes, probablement originaire de Saint-Domingue. Malgré la répression des insurgés, la mémoire de la révolte d'esclaves de 1811 a survécu dans l'histoire orale des Noirs de Louisiane jusqu'au début du 20^e siècle.

Après la Guerre civile et l'abolition officielle de l'esclavage, les descendants d'esclaves faisaient toujours face à des formes d'exploitation insoutenables. Les ouvriers agricoles travaillant dans les plantations de canne à sucre ont tenté d'améliorer leurs conditions de travail en organisant des mouvements de grève. Leurs actes de résistances ont été durement réprimés, comme lors du massacre de Thibodaux en 1887. Quelques décennies plus tard, pendant la crise économique des années 1930, les fermiers pauvres se sont à nouveau organisés dans le cadre de la *Louisiana Farmers' Union* (LFU). Avec l'aide du Parti communiste américain, ils sont parvenus à arracher des concessions aux grands propriétaires terriens. Les efforts de la LFU ont contribué à la formation d'une « conscience

de race et de classe » chez les familles noires et pauvres du sud de la Louisiane. Ils ont aussi servi d'inspiration aux luttes déclenchées plus tard dans la région d'Opelousas dans le cadre du mouvement pour les droits civils.

Ce bref survol historique révèle que les mouvements de résistance les plus récents s'inscrivent dans la continuité des mouvements précédents. À chaque époque, de nouveaux actes de résistance réactivent l'histoire des luttes passées, en s'appuyant sur les traces que ces luttes ont laissées dans la mémoire et la conscience des sujets. Les formes de résistance qui se rattachent au mouvement pour les droits civils, apparu après la Seconde Guerre mondiale, s'inscrivaient ainsi dans la lignée des luttes antérieures, qui remontent à l'époque de la colonisation. Mais il fallait que les conditions soient réunies pour permettre à ce mouvement d'éclorre et de prendre une ampleur quasi-révolutionnaire.

Dans le sud de la Louisiane, une des premières activités liées au mouvement pour les droits civils concernait l'inscription des électeurs noirs. Dans la paroisse de St. Landry, où se trouve la ville d'Opelousas, les efforts de la *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP) ont entraîné une vague d'inscription sur les listes électorales. Au milieu des années 1950, la population afro-américaine de la paroisse avait un des taux d'inscription les plus élevés de toute la Louisiane (Fairclough 1995 : 124-131). Dans le reste de l'État, ce sont les efforts du *Congress of Racial Equality* (CORE), au début des années 1960, qui ont été particulièrement décisifs pour l'inscription des Afro-Américains sur les listes électorales (Fairclough 1995 : 297 sq.). Après l'adoption du *Voting Rights Act* par le gouvernement des États-Unis en 1965, le taux d'inscription des électeurs noirs de Louisiane a plus que doublé au milieu des années 1960, en passant de 31% en 1964 à 59% en 1967, puis à près de 70% en 1970 (de Jong 2002 : 207). Avec la lutte contre la ségrégation, la lutte pour le droit de vote représentait un des principaux axes du combat contre le racisme dans la sphère politique.

La résistance ne se limitait pas cependant à la dimension politique de l'oppression raciale. Une dimension très importante – et souvent négligée – du mouvement de libération des Noirs touchait la dimension économique du racisme. Il s'agissait d'une lutte pour l'accès au travail, à l'éducation et à la propriété, ainsi que pour une égalité de fait entre les groupes raciaux. Dans le sud de la Louisiane, la principale manifestation de cette lutte économique était le mouvement des coopératives.

Le mouvement des coopératives a émergé dans la seconde moitié des années 1960, avec l'appui du CORE (Fairclough 1995 : 383; Hamilton 1968 : 80), mais en majeure partie sous l'impulsion d'un prêtre afro-américain du nom d'Albert McKnight (de Jong 2011; McKnight 1968). Originaire de Brooklyn, le père McKnight est arrivé en Louisiane dans les années 1950. Il a exercé la prêtrise d'abord dans les environs de Lafayette, puis à l'église *Holy Ghost* d'Opelousas, auprès d'une des plus grandes paroisses catholiques afro-américaines des États-Unis. C'est dans le cadre d'un séjour d'études au Canada en 1960 qu'il s'est familiarisé avec la philosophie des coopératives. Ses nouvelles connaissances lui ont ensuite servi à créer un organisme dédié à la mise en commun de ressources, à l'octroi de prêts et à l'organisation d'entreprises au bénéfice des fermiers indépendants, des travailleurs agricoles et des familles pauvres du sud de la Louisiane. Vers la fin des années 1960, le mouvement des coopératives rassemblait plus de 3000 fermiers louisianais et gérait des fonds de plusieurs centaines de milliers de dollars.

Les efforts du père McKnight et des autres militants engagés dans le mouvement des coopératives démontrent de manière tangible la relation qui existait à l'époque entre les dimensions politique et économique de la lutte contre le racisme. Le père McKnight a lui-même rendu explicite cette relation, lorsqu'il a affirmé que l'obtention d'un pouvoir économique était une des conditions nécessaires à l'exercice d'un pouvoir politique et à la consolidation des droits civils pour les groupes subalternes aux États-Unis :

« There is a close connection between economic control and political participation, for those who control the financial processes of a region also control the politics. The poor, in acquiring economic prestige, acquire a greater voice in politics and a freer rein to exercise their civil rights. » (cité dans McKnight 1968: 57)

Mais en analysant d'un peu plus près le travail du père McKnight, on peut voir que sa conception de la lutte contre le racisme incluait non seulement les dimensions économique et politique, mais aussi une forte composante culturelle.

Le père McKnight est malheureusement décédé pendant le printemps de l'année 2016, mais lors de mon séjour à Opelousas au cours du mois d'octobre 2014, j'ai eu la chance de rencontrer des personnes qui l'ont côtoyé directement. Grâce à leur générosité et à leur confiance, j'ai pu obtenir son numéro de téléphone personnel et ainsi réaliser une

brève entrevue téléphonique avec lui. Alors âgé de 80 ans, le père McKnight résidait dans une maison de retraite en Californie. Il souffrait de problèmes de mémoire, mais il était toujours assez lucide pour répondre à mes questions. Lors de notre entretien, il m'a exposé les principaux éléments de sa vision idéologique et de sa spiritualité, qui témoignent d'une compréhension complexe et multidimensionnelle de l'oppression raciale et des luttes de libération. Sa conception de la résistance face au racisme incluait les dimensions de la politique, de l'économie et de la culture ou de l'idéologie.

Un élément central de la mission du père McKnight lors de son passage à l'église *Holy Ghost* d'Opelousas consistait dans la création de ce qu'il concevait comme une véritable paroisse « catholique et afro-américaine ». La réalisation de cette mission passait par un ensemble de mesures destinées à insuffler un sens de fierté à la population noire et catholique de la région. Lorsque je lui ai demandé ce que cela représentait concrètement, le père McKnight m'a expliqué qu'il était important par exemple que l'iconographie et la liturgie reflètent la communauté des fidèles. Les statues et les images de Jésus, de Marie et des autres figures de l'univers chrétien présentes dans l'église devaient être dépeintes comme arborant les traits physiques de la « noireté » plutôt que ceux de la « blanchité », pour éviter que les membres d'un groupe subalterne ne vénèrent des figures à l'image du groupe qui les domine.¹⁰ Les cérémonies et les prières devaient aussi refléter la vie et les mœurs des Noirs plutôt que celles des Blancs. Il s'agissait de faire en sorte que l'Église contribue à l'épanouissement de la communauté, plutôt que de contribuer à son aliénation. Les efforts du père McKnight pour créer un catholicisme afro-américain et pour contrer le racisme dans toutes ses dimensions s'inscrivent dans ce que l'on peut identifier comme une « théologie de la libération » en Louisiane (Poché 2011 : 50).

Un autre aspect important de la culture des Noirs et des Créoles de Louisiane est la musique Zydeco. Le Zydeco est un genre musical interprété généralement à un rythme assez rapide, à l'aide des instruments habituels du Rock and Roll (la guitare, la batterie et la basse), mais en incorporant aussi des instruments typiquement louisianais, tels que

¹⁰ L'importance de cette mesure est illustrée par les propos de Wilbert Guillory, un homme noir originaire d'Opelousas, qui raconte pourquoi il s'est détourné du catholicisme : « *When I was young I used to walk about eight miles just to get to church on Sunday. [...] In church I would see all of these images – the Crucifix, the Mother of God, the stations of the cross – and everyone was lily white. As I got older that turned me off, and I stopped going to church for about ten years* » (cité dans Sandmel 1999 : 129-130).

l'accordéon et le frottoir. Ses accents sont proches du Blues et du Rhythm and Blues, auxquels s'ajoutent les influences de styles régionaux plus traditionnels. Très populaire dans le sud de l'État, la musique Zydeco peut être entendue à la radio, dans les festivals, dans les *dance halls* et les restaurants, de même que lors des *Trail Rides*. Les musiciens de Zydeco sont des vedettes locales connues de tous et leur rayonnement s'étend parfois au-delà de la Louisiane, à l'échelle nationale et internationale.

La popularité croissante de la musique Zydeco à partir des années 1960 et son apogée depuis les années 1980 environ n'est pas qu'un phénomène de mode. Elle est due au moins en partie aux efforts de musiciens et de militants issus du mouvement pour les droits civils, qui ont tenté de revaloriser la culture des Noirs et des Créoles de Louisiane pour insuffler un sens de fierté à l'ensemble de la population afro-américaine et relancer l'économie locale. Une étape importante dans la reconnaissance et la popularisation du Zydeco a été la création du *Southwest Louisiana Zydeco Festival* de Plaisance en 1982. L'organisation du festival reposait sur l'initiative des *Treasures of Opelousas*, un groupe de paroissiens formé par le père McKnight, ainsi que sur le travail de Wilbert Guillory, un vétéran du mouvement des coopératives et de la lutte pour les droits civils. Le festival était alors conçu comme un événement communautaire dédié à la préservation de la culture populaire, plutôt que comme une entreprise strictement commerciale (Sandmel 1999 : 124 sq.; Tisserand 1998 : 345-348). C'est ainsi que la montée en popularité du Zydeco se trouvait liée à l'histoire des luttes de libération dans la région.

Malgré les progrès réalisés dans le cadre du mouvement pour les droits civils et malgré les efforts pour la promotion et la défense de la culture afro-américaine qui ont persisté par la suite, on peut dire que la résistance contre le racisme en Louisiane n'a plus aujourd'hui la dimension d'un véritable mouvement social. Elle n'adopte plus une forme politique organisée. Mais on peut trouver les traces encore actives des luttes passées dans certains aspects de la culture populaire des Noirs et des Créoles.

Un phénomène culturel intéressant à cet égard est la pratique des *Trail Rides*, des escapades en camion ou à cheval qui rassemblent des milliers de personnes chaque fin de semaine dans plusieurs paroisses de Louisiane et même dans certains comtés du Texas. Les origines historiques des *Trail Rides* sont difficiles à retracer, mais il est possible qu'ils aient constitué à leurs débuts des rassemblements politiques (Langley et al. 1997 : 26). Il s'agit

avant tout aujourd'hui d'activités dédiées à la socialisation et au divertissement, au cours desquelles la musique Zydeco et la cuisine créole sont à l'honneur. Mais cela n'empêche pas les *Trail Rides* de jouer une fonction de mobilisation et d'entraide communautaire. Ils sont organisés habituellement par des associations de bénévoles, qui s'en servent pour lever des fonds qui sont ensuite versés à des œuvres de charité (Giancarlo 2016 : 239-241; Langley et al. 1997 : 29). En ce sens, les *Trails Rides* sont une des techniques par lesquelles la population afro-américaine du sud de la Louisiane parvient à mettre ses ressources en commun pour obtenir un pouvoir économique.

La dimension plus politique des *Trail Rides* est mise en lumière par l'opposition qu'ils attirent de la part de la population blanche et des gouvernements locaux. Depuis 2010, les pouvoirs publics dans la paroisse de St. Landry ont employé divers prétextes douteux pour tenter d'interdire la tenue des événements ou limiter le nombre de participants (Giancarlo 2016 : 234-235). Dans les dernières années, il semble que les efforts de répression aient cédé la place à des tentatives de contrôle et d'appropriation, comme le relatait en entrevue R. S., un homme noir et créole originaire d'Opelousas :

R. S.: They're just now discovering the Trail Rides. The people, the dominant culture, are starting to recognize the economic impact the Trail Rides have. There's a Trail Ride every weekend, starting in February until maybe sometime in late November. So, there's a whole underground subculture and economic infrastructure. And they don't want to recognize it, but when it's beneficial they wanna try to control it, they wanna take it over. [...] And so, now, where the institutional racism and the economic greed come into play is where the cities and the people in the cities and the businesses say "well, you know what, these Trail Rides, they're bad, they're a menace to the community." Then they say "well, okay, now we'll tell you what, you've gotta have a permit, you've gotta have this, you've gotta have that." So now, the Trail Rides have to start paying money for the city institutions. They start to control it, they start to say "okay, well, now you've gotta pay taxes on this, and by the way, we're gonna be building a new district where you can hold Trail Rides, and you could pay us the fee."

Le fait que des membres du groupe racial dominant et de l'élite politique tentent de bannir ou de contrôler les activités d'un groupe subalterne nous révèle qu'ils y voient une sorte de menace. Même s'il ne s'agit pas d'activités explicitement politiques, les *Trail Rides* sont des manifestations de la force culturelle et économique de la communauté noire, et ils suscitent en ce sens la crainte et l'avarice des pouvoirs en place.

À une époque où les mouvements de résistance sont en latence dans le sud de la Louisiane, il est donc toujours possible de repérer les traces qu'ont laissées les épisodes antérieurs de lutte dans la mémoire et la conscience des sujets. Ces traces sont parfois affirmées de manière consciente, comme lorsque R. H., une des femmes que j'ai interviewées, s'est identifiée comme une descendante directe des esclaves « marrons », ou lorsque R.S. s'est référé à la mémoire de Charles Deslondes et à la révolte d'esclaves de 1811. Mais il s'agit le plus souvent de traces inconscientes ou implicites, qui s'accumulent à travers l'histoire et participent à la construction de la culture et des identités. Dans cette section, j'ai indiqué qu'il était possible de retrouver de telles traces dans les domaines de la religion catholique, de la musique Zydeco et des activités communautaires comme les *Trail Rides*. Dans la section suivante, j'explore plus en détail le processus de construction des identités. C'est l'occasion de déterminer dans quelle mesure les conflits et les divisions persistent entre les Noirs et les Créoles de Louisiane.

Les Noirs, les Créoles et les « Créoles noirs »

J'ai expliqué plus haut que le mouvement pour les droits civils avait suscité la popularisation de l'identité cajun parmi la population blanche du sud de la Louisiane. Un autre impact du mouvement pour les droits civils concerne la catégorie sociale « Créole », qui a connu elle aussi une redéfinition importante de sa signification. On peut dire que la division qui existait autrefois entre les Noirs et les Créoles de couleur s'est estompée sous l'effet de la mobilisation commune de ces groupes dans la lutte contre le racisme. L'union des deux groupes dans le cadre d'un projet politique commun a favorisé une sorte de rapprochement au niveau de leurs identités ethniques et raciales. Plusieurs Créoles ont commencé à s'identifier comme noirs ou afro-américains, et des Noirs se sont aussi qualifiés de créoles. Cela a fait dire à certains auteurs que les deux groupes se seraient coalisés au sein d'une seule catégorie de « Créoles noirs » (e.g. Brasseaux et al. 1994 : 120; Dormon 1996 : 166; Le Menestrel 2006 : 223). Or j'ai pu remarquer sur le terrain et grâce à mes entrevues de recherche que la division entre les Créoles et les Noirs persistait toujours et que la désignation de « Créoles noirs » ne faisait pas l'unanimité.

La division entre « Noirs » et « Créoles » est le résultat d'une longue histoire, qui trouve ses origines dans la formation d'une classe Noirs libres ou « Gens de couleur » à la fin du 18^e siècle. Composée d'anciens esclaves affranchis et de leurs descendants, cette classe est apparue sous l'effet de multiples facteurs. L'administration espagnole permettait alors aux esclaves de racheter leur liberté s'ils parvenaient à accumuler une somme équivalente à leur prix sur le marché. À cela s'est ajoutée l'arrivée de trois milliers de Gens de couleur fuyant la révolution haïtienne. Le groupe a donc connu une croissance soudaine au tournant du 19^e siècle, avant que sa proportion dans la population totale ne chute rapidement dans les décennies précédant la Guerre civile.

On se rappellera que les Gens de couleur occupaient une position intermédiaire dans l'ordre social esclavagiste. En tant que personnes libres, ils jouissaient de la plupart des droits accordés aux citoyens blancs, mais en tant que personnes non-blanches, ils étaient aussi soumis à des discriminations raciales. En termes de classe sociale, la plupart d'entre eux vivaient dans des conditions matérielles supérieures à celles des esclaves, mais inférieures à celles des Blancs. Ils étaient relativement pauvres et les voies de mobilité sociale qui s'offraient à eux étaient limitées. En termes de couleur de peau et d'apparence physique, les Gens de couleur étaient aussi à mi-chemin entre les Blancs libres et les Noirs esclaves. La plupart d'entre eux étaient classés officiellement comme des « mulâtres ». Leur présence donnait à la société louisianaise une « structure tripartite » similaire à celle de colonies caribéennes comme Saint-Domingue (Foner 1970).

En ce qui concerne la résistance face à l'oppression raciale, les Gens de couleur employaient des stratégies adaptées à leur position sociale. Ils privilégiaient la lutte économique et juridique plutôt que l'affrontement politique et la révolte. Ils militaient pour la défense de leurs intérêts, pour le maintien de leur statut et, en somme, pour éviter d'être confondus avec les esclaves. C'est-à-dire qu'ils ne remettaient pas nécessairement en cause l'existence même de l'esclavage et du racisme envers les Noirs.

Après la Guerre civile, ils se sont retrouvés victimes de la ségrégation raciale au même titre que les Noirs émancipés. Mais devant cette situation, ils ont adopté une stratégie de repli visant à préserver leur statut social intermédiaire. Ils se sont isolés pour former des communautés endogames fondées sur les marqueurs de la classe sociale et de la couleur. Ils refusaient alors de s'associer aux Noirs nouvellement émancipés, généralement plus

pauvres et à la peau plus foncée qu'eux. Ils tentaient de se rapprocher symboliquement des Blancs en s'identifiant comme « Créoles » et en se faisant parfois passer pour des Blancs. À La Nouvelle-Orléans comme dans les régions rurales du sud de l'État, ils fréquentaient leurs propres institutions et lieux de socialisation – églises, *dance halls* et clubs sociaux – dont les Noirs étaient exclus. Cette pratique reproduisait une forme de ségrégation au sein de la population non-blanche, entre les Noirs et les Créoles.

Il semble que la division entre les Créoles et les Noirs se soit perpétuée au-delà de la Seconde Guerre mondiale, en dépit des expériences communes d'exclusion vécues par les deux groupes. Les traces de cette division s'observent le plus clairement au niveau de la construction des identités. Les personnes qui s'identifient à la catégorie « Créole » ont tendance à mettre l'accent sur la couleur de leur peau, sur leur ascendance européenne et sur des marqueurs de classe comme critères d'appartenance. Cette définition de l'identité créole a pour effet d'exclure les personnes noires à la peau plus foncée.

Des recherches menées au cours des années 1960 auprès d'une communauté rurale de Créoles de couleur ont bien illustré la posture idéologique qui est propre à ce groupe. L'auteure de ces recherches a démontré en particulier que le rejet de la « noireté » (*blackness*) et la valorisation de la « blanchité » (*whiteness*) étaient au cœur de l'identité de nombreux Créoles. Ces phénomènes s'observaient dans la tendance des membres du groupe à présenter une version tronquée de leur généalogie, dans laquelle ils exagéraient systématiquement l'importance de leurs ancêtres européens, alors qu'ils minimisaient ou dissimulaient leurs origines africaines (Woods 1972 : 8, 9, 45-46). Les Créoles de cette communauté refusaient d'être appelés « *Negroes* » et préféraient les termes « *Creoles* » ou « *coloreds* » (Woods : 200 sq.). Ils pratiquaient l'endogamie par rapport aux Noirs, tandis qu'ils demeuraient ouverts aux unions avec les Blancs et tentaient en fait de s'en rapprocher autant que possible (Woods 1972 : 166-170, 228-231). Les Blancs contribuaient à cette dynamique en reconnaissant les Créoles comme un groupe distinct du reste des Noirs et en leur accordant un statut supérieur à celui des Noirs en général (Woods 1972 : 9-10, voir aussi Spitzer 1977 : 143). Les Noirs reconnaissaient pour leur part les Créoles comme un groupe aux attitudes et aux comportements racistes. Ils critiquaient leur élitisme, mais ils se montraient toujours disposés à interagir avec eux si ceux-ci acceptaient d'embrasser une identité noire et évitaient de s'allier avec les Blancs (Woods 1972 : 10, 217 sq., 366-367).

Telle qu'elle était décrite par la chercheuse, la situation des Créoles illustre le fait qu'ils occupaient encore une position sociale intermédiaire.

Cette situation se retrouvait à la même époque en milieu urbain, chez les Créoles de couleur de La Nouvelle-Orléans. Dans une petite brochure publiée au cours des années 1970, une femme appartenant au groupe témoignait de la préférence des Créoles pour la « blanchité » et de leur dédain envers les traits physiques de la « noireté » (St. Julien 1977). Elle expliquait qu'il était bien vu pour une jeune femme créole comme elle de rechercher le partenaire à la peau la plus pâle possible, tandis que le fait de marier un homme noir à la peau foncée pouvait être un motif d'ostracisme. Elle relatait le parcours qui l'avait mené à accepter ses origines africaines et son identité noire, dans le contexte politique et idéologique du mouvement pour les droits civils. Elle mentionnait à ce titre l'effet qu'avait eu sur sa conscience l'émergence de l'expression « Black Power » au milieu des années 1960 et sa réalisation du fait que les Créoles subissaient des discriminations similaires à celles vécues par les Noirs. Suite à cette prise de conscience, elle avait cessé de défriser ses cheveux et choisi d'élever ses enfants dans la fierté d'être noirs. Elle avait abandonné consciemment le rejet de la noireté qui se trouvait au cœur de l'identité créole. On peut dire que le mouvement de libération des Noirs l'avait « interpellé » de manière à ce qu'elle modifie sa conscience et son identité ethnique ou raciale.

L'expérience de cette femme était similaire à celle d'autres Créoles de couleur, qui ont aussi commencé à embrasser leur identité noire au moment où James Brown s'est mis à chanter « Say It Loud – I'm Black and I'm Proud » en 1968.¹¹ Au milieu des années 1970, l'anthropologue Virginia Domínguez a remarqué que les jeunes Créoles de La Nouvelle-Orléans s'identifiaient beaucoup plus clairement à la population afro-américaine que leurs aînés, qui s'accrochaient à une identité distincte (1986 : 172-176). Il en allait de même pour les Créoles vivant aux alentours de Lafayette et d'Opelousas, qui se sont alliés en partie à la population noire dans le cadre de la lutte pour les droits civils. Il semble que l'expérience d'une mobilisation commune ait poussé certains Créoles à abandonner l'élitisme dont ils

¹¹ À propos de l'influence de James Brown sur Stanley Dural (alias Buckwheat Zydeco), un musicien de Zydeco ayant connu un très grand succès, voir les propos de Dural rapportés par Tisserand (1998 : 162). Pour l'influence de James Brown sur Wilbert Guillory, voir ses propos cités par Sandmel (1999 : 124). Il semble que cette chanson ait eu un effet d'« interpellation » très puissant sur la population afro-américaine.

faisaient preuve vis-à-vis des Noirs pour reconnaître plutôt la valeur positive de l'identité noire (Brasseaux et al. 1994 : 124; Fairclough 1995 : 383).

Il faut reconnaître que ce rapprochement n'était pas automatique. Il était en partie le résultat d'une action délibérée de la part de militants engagés dans le mouvement pour les droits civils. En favorisant la reconnaissance par les Créoles de leur identité noire, leur objectif était de favoriser la solidarité entre les groupes subalternes et l'effacement des divisions héritées du temps de l'esclavage. On peut dire que leur projet était de créer une sorte de front commun dans la lutte contre le racisme.

Encore une fois, dans la région d'Opelousas, le père Albert McKnight était au cœur du combat pour la promotion de l'identité noire. Lors de mon entrevue téléphonique avec lui, il m'a expliqué qu'à son arrivée à l'église *Holy Ghost* d'Opelousas, la division entre les Créoles et les Noirs était toujours forte. En fait, à un certain moment alors qu'il était prêtre, plusieurs Créoles ont choisi de quitter l'église fréquentée par les Noirs pour s'intégrer plutôt à l'église des Blancs. Dans ces circonstances, il a tenté de favoriser l'acceptation et la valorisation de la noireté chez les Créoles de couleur. Voici comment R. S. relate les effets qu'ont eus sur lui les enseignements du père McKnight :

R. S.: Father McKnight, he's a central figure in Holy Ghost Catholic history. And he was almost like a spiritual leader that kind of helped galvanize the people. He's still an influence. And he made us... well, for me, personally, he made me proud to say "Hey, you know what? I'm Black Creole but I'm African American", with the African side of it, to elevate that and understand it and study it and protect it.

C'est ainsi qu'un homme issu d'une famille créole comme R. S. en est venu à s'identifier fermement comme noir. Il reconnaît aujourd'hui l'importance de ses origines africaines, plutôt que de les minimiser ou de les dissimuler. Il considère que les Créoles appartiennent à la population afro-américaine, plutôt que de les voir comme un groupe distinct qui serait positionné entre les Blancs et les Noirs dans la hiérarchie raciale. Cette vision est pour lui le résultat d'un cheminement idéologique et politique particulier.

D'autres personnes ont suivi une trajectoire similaire à celle de R. S, comme Wilbert Guillory, un homme créole qui s'est impliqué dans le mouvement des coopératives à Opelousas. Dans ses propos, on remarque une forte opposition à la domination des Cajuns, alliée à une définition de l'identité créole comme résolument noire :

« I don't use the phrase "Acadiana," I use "Southwest Louisiana." I let people know up front. I also let them know that the Cajuns have done a good job of promoting their culture. But I'm not a Cajun. I'm Afro-American Creole, Black Creole – whatever you want to call me other than a Cajun, you can. » (cité dans Tisserand 1998: 3)

« My role is to let people know very strongly that I'm not a Cajun, to let them know, no matter what anyone says, that Zydeco is not Cajun music. It is Black Afro-American Creole music. Because I am a Creole. That's my best language, Creole French, which is different from Cajun French. So there's no way that I can accept myself as a Cajun, I'm not. I'm Creole. » (cité dans Sandmel 1999 : 124)

Pour un vétéran du mouvement pour les droits civils comme Wilbert Guillory, l'identification à la catégorie « créole » n'est donc pas une façon de se désaffilier du groupe des Noirs. Il s'agit d'un qualificatif qui dénote l'appartenance à un sous-ensemble au sein de l'ensemble plus large des Afro-Américains. C'est ainsi que l'on voit apparaître des expressions telles que « Créole noir » ou « Créole afro-américain ». Ces expressions permettent d'unir les groupes subalternes au sein d'une sorte de front commun, pour mieux contrer l'hégémonie des Cajuns et la domination des Blancs.

Quelques-unes des personnes que j'ai interviewées adoptent une posture semblable à celle de Wilbert Guillory. C'est-à-dire qu'elles s'identifient à la fois comme noires et comme créoles, et qu'elles refusent de se dissocier des Noirs plus foncés. C'est le cas de D. C., qui décrit la catégorie « créole » comme formant une culture :

D. C.: Creole for me is a lifestyle, you know? I don't necessarily identify it as a race. It's more of a culture. So, I look at it fivefold: there's the language, the Creole language; there's the music, which we call Zydeco; there's the food; there's the... the vast majority of us are Catholic; and then, there's also the tie to the land, the agricultural aspect of it. So, for me, those are the real core things that Creoles can identify with. [...] Now I gave you the big definition, but if somebody just ask me on the side of the road "what's Creole?", then I'll say we're French-speaking people of color from Southwest Louisiana. That's it, you know what I mean? But *people of color*, you know? So I've never said I'm not Black.

Les propos de D. C. sont représentatifs de ceux d'autres personnes qui sont issues de familles créoles, mais qui n'adhèrent pas à l'idée selon laquelle les Créoles formeraient une

catégorie raciale distincte des Noirs. Cela démontre que l'on retrouve toujours en Louisiane des gens qui s'identifient à la catégorie de « Créoles noirs ».

Une des manifestations les plus tangibles du rapprochement qui a eu lieu entre les Créoles de couleur et les Noirs dans le sud de la Louisiane était la formation en 1987 d'une association appelée Creole, Inc. Dédiée à la sauvegarde et à la diffusion de la culture créole, et cherchant à agir comme un contrepoids à la domination des Cajuns, Creole, Inc. disposait de sa propre revue mensuelle (*Creole Magazine*), publiée à partir de 1990. Elle avait aussi adopté un drapeau censé représenter les « Créoles noirs » de Louisiane. Ce drapeau était en fait constitué de quatre drapeaux qui représentaient respectivement la France, l'Espagne, le Mali et le Sénégal. L'association mettait ainsi de l'avant une définition de l'identité créole qui incluait explicitement les origines africaines, mais elle persistait aussi à définir les Créoles comme résultant du « mélange » entre les influences européennes et africaines. On peut donc dire que Creole, Inc. favorisait l'émergence d'une « identité ethnique double », à la fois créole et afro-américaine (Dormon 1996 : 176).

D'un autre côté, on peut remarquer que la définition de l'identité créole mise de l'avant par Creole, Inc. n'effaçait pas vraiment la division traditionnelle entre les Créoles de couleur et les Noirs. La référence à la mixité et aux origines européennes des Créoles faisait persister une distinction entre les Créoles à la peau pâle, issus du « mélange » des cultures européenne et africaine dans la lignée des Gens de couleur libres, et les Noirs à la peau plus foncée, descendants des esclaves émancipés suite à la Guerre civile. Pour cette raison, l'association s'est attiré des critiques de la part de certaines personnes noires, qui lui ont reproché de faire persister les divisions entre les groupes subalternes héritées de l'époque de l'esclavage (e.g. El Shabazz 2012 : 38-58).

Depuis les années 1980, on remarque donc que l'utilisation de l'expression « Créole noir » a perdu du terrain dans le sud de la Louisiane (Le Menestrel 2015 : 9). La division entre Noirs et Créoles, qui s'était estompée sous l'effet fédérateur du mouvement pour les droits civils et grâce aux efforts de certains militants, refuse de disparaître entièrement et se trouve même parfois réactivée. La couleur de la peau, en particulier, continue à servir de critère pour marquer la différence entre les deux groupes. C'est le cas non seulement chez les Créoles de La Nouvelle-Orléans, comme l'ont démontré des recherches récentes (Blay 2010), mais aussi dans les environs de Lafayette et d'Opelousas.

Le meilleur exemple de cette situation se trouve dans les propos d'individus qui s'identifient comme des Créoles, mais qui hésitent à s'identifier aussi comme des Noirs. Plutôt que de se référer à la catégorie de « Créoles noirs » à la manière de Wilbert Guillory, ces gens considèrent que leur appartenance au groupe des Créoles les distingue du groupe des Noirs. C'est le cas de certaines des personnes que j'ai interviewées, telles que A. J., une étudiante universitaire issue d'une famille créole originaire de Lafayette :

X. R.-M.: Do you call yourself Creole?

A. J.: I do. Because, you know, I'm not African American. I was born here. My people were born here. Maybe some of them were slaves brought from Africa, but my people were born here. I have Blackfoot Indian, Whites, you know? A little bit of German, too. I am Native to this land. I'm an American.

X. R.-M.: That's why you prefer Creole?

A. J.: Yes. Because there is a mixture. It's what Creole is, a mixture of several things. So I don't like being called... And I'm not Black! I'm clearly brown.

Si l'on analyse attentivement les propos de cette jeune femme, on remarque d'abord qu'elle semble jouer sur les mots, en prétendant qu'elle ne peut pas être afro-américaine puisqu'elle est née en Amérique et non en Afrique (« *I'm not African American. I was born here. I'm an American* »). On voit aussi qu'elle hésite à reconnaître que certains de ces ancêtres étaient des esclaves africains (« *maybe some of them were slaves brought from Africa* »), alors qu'elle affirme clairement que d'autres groupes composent sa généalogie (« *Blackfoot Indian, Whites, a little bit of German, too* »). Enfin, elle s'accroche à la notion de « mélange » (« *a mixture of several things* ») et à la couleur relativement pâle de sa peau (« *I'm clearly brown* »), pour affirmer qu'elle n'est pas noire.

D'autres Créoles acceptent de s'identifier comme étant partiellement noirs ou comme étant des descendants d'esclaves africains, mais leurs réponses dénotent tout de même une tendance à se distancier du reste des Noirs. C'est le cas de C. W. :

X. R.-M.: Quand est-ce que t'as commencé à dire que t'es créole?

C. W.: C'est pas vraiment quelque chose que nous autres disait. Nous autres disait que nos ancêtres étaient *mixed*. Et on disait "créole" des fois, mais pas beaucoup. Le vieux monde disait "mulâtre". Même moi je dis "mulâtre" des fois. [...]

X. R.-M.: Créole pour toi est-ce que c'est noir, ou c'est pas noir?

C. W.: [Soupire] Créole. [Soupire] Créole, ça veut dire tout le monde qui sont descendants du monde qui sont venus d'Europe, le monde qui sont venus d'Afrique,

les Espagnols, les Natifs, mélangés comme ça, c'est créole. [...] Comme moi, j'suis brun, j'suis pas noir! [Rires] Mais j'suis africain, oui. [...]

X. R.-M.: Et ceux qui sont pas mélangés, qui sont juste noirs, est-ce qu'ils sont créoles aussi? Tu dis qu'ils sont créoles ou pas?

C. W.: [Prend une respiration] À mon avis? Oui. Ils sont créoles. Parce que je crois que c'est le noir qui fait le créole, et c'est ça que le monde veut oublier. Les mulâtres veulent oublier. Si le monde français n'avait pas mélangé avec les autres mondes, mais spécialement les esclaves, il y aurait pas de Créoles.

Cet extrait illustre bien l'ambivalence qui est au cœur de l'identité créole. Défini comme résultant du « mélange » entre les groupes raciaux, le terme « Créole » est utilisé à l'occasion comme un synonyme de « mulâtre ». À un moment, C. W. va jusqu'à affirmer qu'il n'est pas noir, mais il se ravise aussitôt en disant qu'il est africain et en soutenant que l'identité noire est un élément incontournable de l'identité créole. Les Créoles se trouvent ainsi définis comme partiellement noirs, mais ils ne sont pas considérés comme appartenant pleinement à l'ensemble de la population afro-américaine.

Plus tard au cours de notre discussion, C. W. a entrepris de m'expliquer la dynamique actuelle des relations entre Noirs et Créoles. Il a décrit en particulier l'importance de la couleur comme marqueur d'appartenance au groupe des Créoles :

C. W.: J'vais te dire comment c'est que le monde créole voit. Moi j'suis pas très clair, mais j'suis plus clair que beaucoup de Noirs et mon nez est pas grand, tu connais? Ça fait que moi j'suis considéré beau. [Rires]

X. R.-M.: Ceux qui sont plus noirs, ils sont considérés moins beaux?

C. W.: C'est pas tout le monde qui pense comme ça, mais traditionnellement, c'est pas que ils sont pas beaux, c'est juste que ils sont noirs, tu connais? [Rires] *So*, moi, j'suis *okay*. [...] Et la manière que nous autres se mettent ensemble, c'est naturel. C'est pas que nous autres fait ça par exprès. Mais si tu vas me voir avec mes amis, tu vas t'apercevoir que nous autres on est tous bruns et jaunes. Mais c'est pas que j'aime pas les autres Noirs qui sont plus foncés que moi. C'est juste que naturellement, nous autres on se met ensemble parce que c'est comme une connexion. Nous autres est créoles. [...] Et des fois le monde *black, dark*, foncés, ils croient que ils sont pas acceptés. Et c'est pour ça que ils sont séparés un peu. Ils croient que les mulâtres ils maltraitaient le monde noir.

X. R.-M.: Est-ce que tu penses que c'est vrai, que les Noirs sont encore rejetés?

C. W.: Par les Créoles? Non, pas vraiment. Mais il y a du monde créole qui sont comme ça. Comme moi, j'ai un ami, j'vais pas dire son nom, mais il dit des choses comme ça. Il dit : "Quand j'suis entouré par les Nègres, c'est drôle, c'est comme si j'suis tout seul dans ce monde, mais quand je vois un autre homme qui est créole comme moi, j'suis content et mon esprit est plus calme." [Rires] Le monde noir, ils

s'en foutent de ça, ils considèrent un mulâtre comme un Noir, ils s'en foutent! Mais c'est que les mulâtres, ils veulent être plus comme les Blancs! [Rires]

Dans ce passage, C. W. commence par admettre que les Créoles ont une préférence esthétique pour les traits associés à la blancheur, tels que la peau pâle et le nez relativement étroit. Il admet ensuite que les Créoles ont tendance à socialiser entre eux, en évitant de s'associer trop directement avec des personnes noires plus foncées. Il explique ce phénomène par une sorte de « connexion » qui surviendrait « naturellement ». Il soutient malgré tout que les Créoles ne rejettent « pas vraiment » les Noirs plus foncés. Ce seraient les Noirs eux-mêmes qui « croient » qu'ils ne sont pas acceptés, et qui « croient » que les Créoles les maltraitent. Enfin, il reconnaît que certains Créoles n'apprécient pas la compagnie des « Nègres » et aspirent à être « comme les Blancs ».

On peut dire que dans le cours de notre entretien, C. W. a fait preuve d'une franchise étonnante. La plupart des Créoles que j'ai rencontrés ont préféré nier le fait que certains Créoles tentaient encore de se distinguer des Noirs. Ils ont prétendu que l'élitisme des Créoles à la peau pâle existait seulement dans d'autres régions de la Louisiane, comme à La Nouvelle-Orléans, ou bien ils ont suggéré que les Noirs eux-mêmes étaient responsables du maintien des divisions entre les deux groupes.

Mes données ne me permettent pas d'estimer la proportion exacte de Créoles qui acceptent ou qui refusent de s'identifier comme des Noirs, mais elles témoignent du fait que la division entre les deux groupes persiste toujours, et ce même chez des gens relativement jeunes. Cela peut s'expliquer en partie par le fait que la mobilisation politique dans le cadre de la lutte de libération des Noirs s'est estompée depuis les années 1960 et 1970. Cela peut s'expliquer aussi par la domination du groupe des Cajuns, qui exerce une pression sur les groupes raciaux subalternes. Mais il me semble que ces facteurs ne suffisent pas à eux seuls à rendre compte de l'élitisme et du rejet de la noireté que j'ai retrouvé chez certains Créoles louisianais. Pour bien comprendre la division qui subsiste entre les Créoles et les Noirs, je crois donc qu'il est important de situer ce phénomène dans le contexte plus général de la société états-unienne.

Tout d'abord, il faut savoir que la couleur de la peau est un critère de stratification important au sein de la population afro-américaine en général. Des recherches ont démontré, au début des années 1990, que le facteur de la couleur permettait de mieux

prédire le niveau des revenus d'une personne noire que le statut socioéconomique de ses parents (Keith et Herring 1991). Cela s'explique par le fait que les discriminations raciales affectent plus durement les personnes noires à la peau foncée. Le fait que les Créoles soient généralement plus pâles que les Noirs en Louisiane tend à les favoriser économiquement et politiquement, ce qui renforce les inégalités entre les groupes.

Un autre élément important concerne le domaine de la culture et de l'identité. Des recherches menées auprès d'immigrants noirs originaires des Caraïbes ont documenté la tendance, chez plusieurs d'entre eux, à adopter une attitude élitiste vis-à-vis des Afro-Américains peu de temps après leur arrivée aux États-Unis. En remarquant que les Noirs forment le groupe dont le statut est le moins élevé dans la hiérarchie raciale, ils découvrent qu'il est avantageux pour eux de s'en distinguer. Ils mettent donc de l'avant certains aspects de leur culture et de leur identité ethnique particulière. Cela facilite leur mobilité sociale, car les Blancs les perçoivent aussi comme étant plus travailleurs et moins « agressifs » que les Afro-Américains (Waters 1999; Greer 2013). De la même façon, il est possible que certains Créoles mettent de l'avant des aspects de leur culture qui les distinguent du reste de la population noire. En parvenant à paraître plus « respectables » aux yeux des Blancs, il serait possible pour eux d'éviter certaines discriminations.

Enfin, un élément central de l'identité créole est la référence à la notion de « mélange ». Cet aspect se retrouve aussi dans le reste de la société américaine, où l'on a vu émerger dans les dernières décennies un discours faisant l'éloge des identités dites « mixtes » ou « multiraciales ». On retrouve parmi les promoteurs de ce discours une forte proportion d'individus issus de l'union entre un parent noir et un parent blanc. Alors qu'elles seraient traditionnellement classées comme noires selon le principe de la *one drop rule*, ces personnes demandent désormais d'être reconnues comme appartenant à une catégorie raciale distincte, ou encore comme « transcendant » les classifications existantes (voir Rockquemore et Brunnsma 2002). Dans certains cas, les gens qui adhèrent à ce discours suggèrent qu'ils subiraient une oppression de la part des Noirs, qui leur reprochent de vouloir s'élever au-dessus d'eux dans la hiérarchie raciale (e.g. Root 1992 : 4-5). En réalité, dans son ambition à « transcender » les catégories raciales, il arrive que l'idéologie de la mixité exprime un désir de rejeter la « noireté » et de se rapprocher de la « blancheur » (Joseph 2013; Makalani 2003). Ce genre de discours est particulièrement attirant pour les

jeunes Créoles louisianais qui souhaitent éviter de s'identifier comme Noirs, mais qui ne parviennent pas à être reconnus comme Blancs (e.g. Jolivette et Eda 2013). La montée en popularité du discours multiracial aux États-Unis aurait donc pour effet de réactiver la division entre les Noirs et les Créoles en Louisiane.

Si mon interprétation s'avère exacte, ces trois dimensions de l'identité créole – couleur, culture, et mixité – se trouveraient donc renforcées par certaines des dynamiques qui affectent l'ensemble de la société américaine. Cela aiderait à expliquer pourquoi la division entre Créoles et Noirs persiste encore de nos jours. En effet, le rapprochement qui a eu lieu dans le cadre du mouvement pour les droits civils et pour faire face à la domination des Cajuns n'a pas suffi à effacer toutes les traces de la séparation entre les deux groupes. Certaines de ces traces ont subsisté et elles sont susceptibles d'être réactivées. Dans un contexte où il est possible pour les Créoles d'obtenir des privilèges en fonction de leur distance par rapport au reste de la population afro-américaine, on peut s'attendre à ce qu'une partie d'entre eux préfèrent se dissocier de l'identité noire. Mes recherches révèlent que certains Créoles se réfèrent encore à la couleur de leur peau, à leurs ancêtres européens et à leurs origines « mixtes » pour marquer leur différence vis-à-vis des Noirs.

CONCLUSION

J'ai cité en introduction les mots de Frantz Fanon, qui écrivait, dans les années suivant la Seconde Guerre mondiale, qu'« une société est raciste où elle ne l'est pas » (1952 : 69; 2006 : 49). Il affirmait alors que le racisme était bien plus qu'une attitude de haine, de peur ou d'hostilité. Il s'agissait à ses yeux d'un phénomène social et culturel qui se trouvait au cœur des sociétés coloniales. Fanon nous invitait ainsi à étudier l'histoire du racisme et son fonctionnement dans des contextes spécifiques.

Dans le cadre de ce projet de recherche, j'ai moi-même défendu l'utilité d'une approche qui conçoit le racisme comme un rapport de pouvoir ou d'oppression entre des groupes sociaux définis en termes de « races ». Je me suis inspiré du travail de Stuart Hall pour développer un cadre théorique qui accorde autant d'attention à la formation historique du racisme qu'à sa structure actuelle. J'ai expliqué que l'idéologie raciste était apparue dans le contexte de l'esclavage et de la colonisation européenne en Amérique, en réponse à des conditions matérielles particulières. J'ai indiqué aussi que la structure du racisme était constituée de plusieurs dimensions, qui peuvent être conçues comme étant relativement autonomes les unes par rapport aux autres. C'est en appréhendant les liens d'articulation entre ces dimensions qu'il devient possible de saisir la structure du racisme comme un tout complexe qui est perpétuellement sujet au changement.

En appliquant cette approche théorique au cas de la Louisiane, j'ai été en mesure d'offrir une interprétation originale de la formation historique du racisme dans ce contexte social particulier. J'ai expliqué comment la société louisianaise s'était structurée depuis l'époque de la colonisation française jusqu'à aujourd'hui et comment les principales catégories ethniques et raciales s'étaient constituées sous l'effet de divers facteurs économiques, politiques et idéologiques. Ce faisant, j'ai démontré que les groupes qui composent la société louisianaise ont chacun leur position respective dans une structure hiérarchique. Le groupe dominant bénéficie de privilèges qui lui donnent un intérêt dans le maintien des inégalités, tandis que les groupes subalternes subissent des discriminations qui leur donnent un intérêt dans l'éradication du racisme. Dans l'histoire de la Louisiane, cette situation a motivé les Autochtones et les Noirs, en particulier, à développer une tradition de lutte et de résistance contre l'oppression raciale.

Par la suite, j'ai poursuivi mon analyse en m'attardant à la dynamique actuelle des rapports entre les Cajuns, les Créoles et les Noirs. Je me suis appuyé sur les entrevues que j'ai réalisées dans le cadre de mon enquête de terrain en Louisiane pour montrer que les Créoles et les Noirs ont développé une conscience et une identité qui reflètent leur position subalterne dans la hiérarchie raciale. Les membres de ces deux groupes tendent à s'opposer assez vivement à la domination des Blancs et à l'appropriation de leur culture par les Cajuns. Or même si les Noirs et les Créoles ont des intérêts en communs, et même si certains Créoles ont eu tendance à adopter une identité « noire » depuis l'époque du mouvement pour les droits civils, on ne peut pas dire que la distinction entre les deux groupes ait disparu. La référence à la catégorie fédératrice de « Créoles noirs » demeure fragile et instable. Certains Créoles continuent à s'accrocher à leur position intermédiaire dans la structure raciale et à refuser de s'associer à l'identité noire, en mettant de l'avant la couleur relativement pâle leur peau et la « mixité » de leurs origines.

Si l'on compare la structure actuelle du racisme en Louisiane avec la situation qui prévaut ailleurs aux États-Unis, on peut voir qu'une des principales spécificités de la société louisianaise réside dans l'identité ethnique du groupe racial dominant. Plutôt que de s'identifier simplement comme des Blancs ou comme des Américains, plusieurs des Blancs qui vivent dans le sud de la Louisiane s'identifient comme des « Cajuns ». Ce faisant, ils mettent l'accent sur leurs origines « acadiennes » et ils se présentent comme une minorité opprimée qui aurait besoin du soutien de l'État pour défendre ses intérêts. Dans les dernières décennies, cette stratégie leur a permis de consolider leur hégémonie dans la région et d'esquiver les critiques des Noirs et des Créoles. Le phénomène de la « cajunisation » donne une forme particulière au racisme en Louisiane.

Une autre spécificité de la société louisianaise réside dans l'héritage de sa « structure tripartite ». Il est remarquable qu'un siècle et demi après l'abolition officielle de l'esclavage et un demi-siècle après le mouvement pour les droits civils, certaines personnes continuent à s'identifier comme des Créoles descendants des Gens de couleur et à se distinguer du reste des Afro-Américains. Aujourd'hui comme au temps de l'esclavage et de la ségrégation, les membres du groupe racial intermédiaire hésitent encore entre des stratégies d'accommodement, de repli ou de résistance face au racisme. Certains acceptent de s'associer à l'ensemble de la population afro-américaine, tandis que d'autres aspirent à

obtenir des privilèges et à se rapprocher de la population blanche. Les divisions héritées du temps de l'esclavage persistent donc non seulement au niveau des rapports entre les Blancs et les Noirs, mais aussi au sein même des groupes subalternes, entre les Créoles à la peau relativement pâle et les Noirs à la peau plus foncée.

À la fin du dernier chapitre de mon mémoire, j'ai proposé que la Louisiane serait en train de subir les effets de phénomènes qui affectent l'ensemble de la société états-unienne et qui contribuent à scinder et à hiérarchiser la population afro-américaine. Il est possible que ces forces agissent de manière à réactiver la division traditionnelle entre les Créoles et les Noirs, donc à renforcer la « structure tripartite » de la société louisianaise. Si c'est bien le cas, on devrait s'attendre à ce que la référence à une catégorie de « Créoles noirs » perde encore du terrain et à ce qu'un nombre croissant de Créoles se distinguent de plus en plus ouvertement des Noirs. Cette situation confirmerait l'hypothèse du sociologue Eduardo Bonilla-Silva (2004; 2014 : 225-253), qui prédit que la structure raciale de la société américaine serait en voie d'adopter une forme tripartite.

D'un autre côté, une telle issue n'est pas inévitable. La position instable des Créoles dans la société louisianaise démontre que la structure du racisme n'est pas un objet figé. Elle est toujours susceptible de se transformer en fonction de la conjoncture économique, politique et culturelle. Les mouvements sociaux, en particulier, apparaissent comme des facteurs importants de changement capables d'entraîner des restructurations dans l'ensemble de la société. C'est sous l'effet du mouvement pour les droits civils, dans les années 1960 et 1970, que des Créoles en sont venus à adopter une identité noire et à faire front commun avec le reste de la population afro-américaine. Si certains phénomènes contribuent aujourd'hui à renforcer les divisions, on peut aussi s'attendre à ce que les prochains mouvements sociaux résistent à cette tendance et favorisent la formation de nouvelles alliances dans la lutte contre le racisme.

BIBLIOGRAPHIE

- Aiken, Charles S. 1978. « The Decline of Sharecropping in the Lower Mississippi River Valley », dans *Man and Environment in the Lower Mississippi Valley*, par Sam B. Hilliard (éd.). Baton Rouge: School of Geoscience, Louisiana State University, p. 151-165
- Aiken, Charles S. 1990. « A New Type of Black Ghetto in the Plantation South ». *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 80, no. 2, p. 223-246
- Alba, Richard D. 1990. *Ethnic Identity: The Transformation of White America*. New Haven: Yale University Press, 374 p.
- Alexander, Michelle. 2010. *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*. New York: The New Press, 290 p.
- Allen, Robert L. 1969. *Black Awakening in Capitalist America: An Analytic History*. Garden City: Doubleday and Company, 251 p.
- Allen, Theodore W. 1994. *The Invention of the White Race, vol. 1: Racial Oppression and Social Control*. Londres et New York: Verso, 310 p.
- Allen, Theodore W. 1997. *The Invention of the White Race, vol. 2: The Origin of Racial Oppression in Anglo-America*. Londres et New York: Verso, 372 p.
- Althusser, Louis. 1970. « Idéologie et Appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche) ». *La Pensée*, no. 151, p. 3-38
- Ancelet, Barry Jean. 1992. « Ragin' Cajuns: What's in a Name? ». *Creole Magazine*, vol. 3, no. 12, p. 42, 44
- Ancelet, Barry Jean. 1999. « The Limits and Direction of Creolization: From Mercier's *L'habitation St. Ybars* to the Eunice Mardi Gras ». *Louisiana Folklore Miscellany*, vol. 14, p. 15-26
- Ancelet, Barry Jean, Jay Edwards et Glen Pitre. 1991. *Cajun Country*. Jackson: University Press of Mississippi, 256 p.
- Andersen, Margaret L. 1993. « Studying Across Difference: Race, Class, and Gender in Qualitative Research », dans *Race and Ethnicity in Research Methods*, par John H. Stanfield et Rutledge M. Dennis (éds.). Newbury Park: Sage, p. 39-52
- Anthias, Floya, Nira Yuval-Davis et Harriet Cain. 2005 (1992). *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle*, 2^e éd. Londres et New York: Routledge, 168 p.

- Arendt, Hanna. 1944. « Race-Thinking Before Racism ». *The Review of Politics*, vol. 6, no. 1, p. 36-73
- Aslakson, Kenneth R. 2014. *Making Race in the Courtroom: The Legal Construction of Three Races in Early New Orleans*. New York: New York University Press, 249 p.
- Anthony, Arthé A. 2000. « “Lost Boundaries”: Racial Passing and Poverty in Segregated New Orleans », dans *Creole: The History and Legacy of Louisiana’s Free People of Color*, par Sybil Kein (éd.). Baton Rouge: Louisiana State University Press, p. 295-316
- Aubert, Guillaume. 2002. « “Français, Nègres et Sauvages”: Constructing Race in Colonial Louisiana ». La Nouvelle-Orléans: Tulane University, thèse de doctorat, 288 p.
- Aubert, Guillaume. 2004. « “The Blood of France”: Race and Purity of Blood in the French Atlantic World ». *The William and Mary Quarterly*, vol. 61, no. 3, p. 439-478
- Aubert, Guillaume. 2013. « Kinship, Blood, and the Emergence of the Racial Nation in the French Atlantic World, 1600-1789 », dans *Blood and Kinship: Matter for Metaphor from Ancient Rome to the Present*, par Christopher H. Johnson (éd.). New York: Berghahn Books, p. 175-195
- Aubert, Guillaume. 2014. « “To Establish One Law and Definite Rules”: Race, Religion, and the Transatlantic Origins of the Louisiana Code Noir », dans *Louisiana: Crossroads of the Atlantic World*, par Cécile Vidal (éd.). Philadelphia: University of Pennsylvania Press, p. 21-43
- Baker, Vaughan B. 1974. « Patterns of Acadian Slave Ownership in Lafayette Parish, 1850 ». *Attakapas Gazette*, vol. 10, no. 9, p. 144-148
- Baker, Vaughan B. 1983 « In and Out the Mainstream: The Acadians in Antebellum Louisiana », dans *The Cajuns: Essays on Their History and Culture*, par Glenn R. Conrad (éd.). Lafayette: University of Southwestern Louisiana, p. 95-108
- Balibar, Étienne. 1997 (1988). « Y a-t-il un “néo-racisme”? », dans *Race, nation, classe : Les identités ambiguës*, par Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein. Paris: La Découverte, p. 27-41
- Balibar, Étienne. 2005. « La construction du racisme ». *Actuel Marx*, no. 2, p. 11-28
- Balvay, Arnaud. 2013. « The French and the Natchez: A Failed Encounter », dans *French and Indians in the Heart of North America, 1630-1815*, par Robert Englebert et Guillaume Teasdale (éds.). East Lansing: Michigan State University Press, p. 139-158

- Bankston, Carl L. et Jacques Henry. 1998. « The Socioeconomic Position of the Louisiana Creoles: An Examination of Racial and Ethnic Stratification ». *Social Thought and Research*, vol. 21, no. 1-2, p. 253-277
- Bayor, Ronald H. (éd.). 2004. « Black Code of St. Landry's Parish, Louisiana, 1865 », dans *The Columbia Documentary History of Race and Ethnicity in America*. New York: Columbia University Press, p. 295-297
- Belmessous, Saliha. 2005. « Assimilation and Racialism in Seventeenth and Eighteenth-Century French Colonial Policy ». *American Historical Review*, vol. 110, no. 2, p. 322-349
- Belmessous, Saliha. 2013. *Assimilation and Empire: Uniformity in French and British Colonies, 1541-1954*. Oxford: Oxford University Press, 231 p.
- Berlin, Ira. 1974. *Slaves Without Masters: The Free Negro in the Antebellum South*. New York: Pantheon Books, 423 p.
- Berlin, Ira. 1998. *Many Thousands Gone: The First Two Centuries of Slavery in North America*. Cambridge: Harvard University Press, 497 p.
- Bernard, Shane K. 2003. *The Cajuns: Americanization of a People*. Jackson: University Press of Mississippi, 196 p.
- Bernier, Bernard. 1979. « Classes sociales et idéologie raciste dans les colonies de peuplement », dans *Frontières ethniques en devenir*, par Danielle Juteau Lee (éd.). Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa, p. 21-36
- Blackburn, Robin. 1997. « The Old World Background to European Colonial Slavery ». *The William and Mary Quarterly*, vol. 54, no. 1, p. 65-102
- Blackburn, Robin. 2010 (1997). *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern, 1492-1800*. Londres et New York: Verso, 602 p.
- Blackmon, Douglas A. 2008. *Slavery by Another Name: The Re-Enslavement of Black Americans from the Civil War to World War II*. New York: Anchor Books, 468 p.
- Blauner, Robert. 1969. « Internal Colonialism and Ghetto Revolt ». *Social Problems*, vol. 16, no. 4, p. 393-408
- Blauner, Robert. 1970. « Black Culture: Myth or Reality? », dans *Afro-American Anthropology: Contemporary Perspectives*, par Norman E. Whitten Jr. et John F. Szwed (éds.). New York: The Free Press, p. 347-366
- Blauner, Robert. 1972. *Racial Oppression in America*. New York: Harper and Row, 309 p.

- Blauner, Bob. 1989. *Black Lives, White Lives: Three decades of Race Relations in America*. Berkeley et Los Angeles: University of California Press, 347 p.
- Blauner, Robert. 1992. « Talking Past Each Other: Black and White Languages of Race ». *American Prospect*, vol. 3, no. 10, p. 55-64
- Blauner, Robert et David Wellman. 1998 (1973). « Toward the Decolonization of Social Research », dans *The Death of White Sociology: Essays on Race and Culture*, par Joyce A. Ladner (éd.). Baltimore: Black Classic Press, p. 310-330
- Blay, Yaba Amgborale. 2010. « Pretty Color 'n Good Hair: Creole Women of New Orleans and the Politics of Identity », dans *Blackberries and Redbones: Critical Articulations of Black Hair/Body Politics in Africana Communities*, par Regina E. Spellers et Kimberly R. Moffitt (éds.). Creskill: Hampton Press, p. 29-52
- Blumer, Herbert. 1958. « Race Prejudice as a Sense of Group Position ». *The Pacific Sociological Review*, vol. 1, no. 1, p. 3-7
- Boggs, James. 1970. *Racism and the Class Struggle: Further Pages from a Black Worker's Notebook*. New York: Monthly Review, 190 p.
- Bonilla-Silva, Eduardo. 1997. « Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation ». *American Sociological Review*, vol. 62, no. 3, p. 465-480
- Bonilla-Silva, Eduardo. 2001. *White Supremacy and Racism in the Post-Civil Rights Era*. Boulder: Lynne Rienner, 223 p.
- Bonilla-Silva, Eduardo. 2004. « From Bi-Racial to Tri-Racial: Towards a New System of Racial Stratification in the USA ». *Ethnic and Racial Studies*, vol. 27, no. 6, p. 931-950
- Bonilla-Silva, Eduardo. 2014 (2003). *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in America*, 4^e éd. Lanham: Rowman and Littlefield, 362 p.
- Boucher, Philip P. 2008. *France and the American Tropics to 1700: Tropics of Discontent?* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 371 p.
- Boulle, Pierre H. 2003. « François Bernier and the Origins of the Modern Concept of Race », dans *The Color of Liberty: Histories of Race in France*, par Sue Peabody et Tyler Edward Stovall (éds.). Durham: Duke University Press, p. 11-27
- Boulle, Pierre H. 2007. *Race et esclavage dans la France de l'Ancien Régime*. Paris: Perrin, 286 p.

- Brasseaux, Carl A. 1987. *The Founding of New Acadia: The Beginnings of Acadian Life in Louisiana, 1765-1803*. Baton Rouge et Londres: Louisiana State University Press, 229 p.
- Brasseaux, Carl A. 1992. *Acadian to Cajun: Transformation of a People, 1803-1877*. Jackson: University Press of Mississippi, 252 p.
- Brasseaux, Carl A. 2005. *French, Cajun, Creole, Houma: A Primer on Francophone Louisiana*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 159 p.
- Brasseaux, Carl A. Keith P. Fontenot et Claude F. Oubre. 1994. *Creoles of Color in the Bayou Country*. Jackson: University of Mississippi Press, 174 p.
- Brodkin Sacks, Karen. 1994. « How Did Jews Become White Folks? », dans *Race*, par Steven Gregory et Roger Sanjek (éds.). New Brunswick: Rutgers University Press, p. 78-102
- Brundage, W. Fitzhugh. 2009. « Memory and Acadian Identity, 1920-1960: Susan Evangeline Walker Anding, Dudley LeBlanc, and Louise Olivier, or the Pursuit of Authenticity », dans *Acadians and Cajuns: The Politics and Culture of French Minorities in North America*, par Ursula Mathis-Moser et Günter Bischof (éds.). Innsbruck: Innsbruck University Press, p. 55-68
- Carmichael, Stockely et Charles V. Hamilton. 1967. *Black Power: The Politics of Liberation in America*. New York: Vintage Books, 198 p.
- Carrigan, Jo Ann. 1966. « Introduction », dans *A History of Louisiana*, par Alcée Fortier, 2^e éd. Baton Rouge: Claitor's Book Store, p. xxi-xxxvi
- Chang, Cindy. 2012. « Louisiana Is the World's Prison Capital ». *The Times-Picayune*, New Orleans, 13 mai 2012, en ligne: < http://www.nola.com/crime/index.ssf/2012/05/louisiana_is_the_worlds_prison.html >, consulté le 4 juillet 2016.
- Cohen, William B. 1980. *The French Encounter with Africans: White Response to Blacks, 1530-1880*. Bloomington: Indiana University Press, 360 p.
- Collins, Patricia Hill. 1998. *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 312 p.
- Collins, Patricia Hill. 2009. *Another Kind of Public Education: Race, Schools, the Media, and Democratic Possibilities*. Boston: Beacon Press, 236 p.
- Collins, Sharon M. 1983. « The Making of the Black Middle Class ». *Social Problems*, vol. 30, no. 4, p. 369-382

- Cox, Oliver Cromwell. 1959 (1948). *Caste, Class and Race: A Study in Social Dynamics*. New York: Monthly Review Press, 624 p.
- Daniel, G. Reginald. 2002. *More than Black? Multiracial Identity and the New Racial Order*. Philadelphia: Temple University Press, 258 p.
- Davis, Angela Y. 1981. *Women, Race and Class*. New York: Vintage Books, 271 p.
- de Jong, Greta. 2000. « “With the Aid of God and the F.S.A.”: The Louisiana Farmers’ Union and the African American Freedom Struggle in the New Deal Era ». *Journal of Social History*, vol. 34, no. 1, p. 105-139
- de Jong, Greta. 2002. *A Different Day: African American Struggles for Justice in Rural Louisiana, 1900-1970*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 316 p.
- de Jong, Greta. 2011. « From Votes to Vegetables: Civil Rights Activism and the Low-Income Cooperative Movement in Louisiana after 1965 », dans *Louisiana Beyond Black and White: New Interpretations of Twentieth-Century Race and Race Relations*, par Michael S. Martin (éd.). Lafayette: University of Louisiana at Lafayette Press, p. 145-161
- Delacampagne, Christian. 2000. *Une histoire du racisme: Des origines à nos jours*. Paris: Librairie Générale Française, 288 p.
- de Miramon, Charles. 2009. « Noble Dogs, Noble Blood: The Invention of the Concept of Race in the Late Middle Ages », dans *The Origins of Racism in the West*, par Miriam Eliav-Feldon, Benjamin H. Isaac et Joseph Ziegler (éds.). Cambridge: Cambridge University Press, p. 200-216
- DeNavas-Walt, Carmen et Bernadette D. Proctor. 2015. « Income and Poverty in the United States: 2014 ». *United States Census Bureau, Current Population Reports, P60-252*, 71 p., en ligne : < <https://www.census.gov/content/dam/Census/library/publications/2015/demo/p60-252.pdf> >, consulté le 31 mars 2016.
- Dethloff, Henry C. et Robert R. Jones. 1968. « Race Relations in Louisiana, 1877-98 ». *Louisiana History*, vol. 9, no. 4, p. 301-323
- di Leonardo, Micaela. 1991. « Habits of the Cumbered Heart: Ethnic Community and Women’s Culture as American Invented Traditions », dans *Golden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History*, par Jay O’Brien et William Roseberry (éds.). Berkeley: University of California Press, p. 234-252
- di Leonardo, Micaela. 1994. « White Ethnicities, Identity Politics, and Baby Bear’s Chair ». *Social Text*, vol. 41, p. 165-191

- di Leonardo, Micaela. 1999. « “Why Can’t They Be Like Our Grandparents?” and Other Racial Fairy Tales », dans *Without Justice for All: The New Liberalism and Our Retreat from Racial Equality*, par Adolph Reed Jr. (éd.). Boulder: Westview Press, p. 29-64
- Domengeaux, James H. 1986. « Native-Born Acadians and the Equality Ideal ». *Louisiana Law Review*, vol. 46, no. 6, p. 1151-1195
- Domínguez, Virginia R. 1977. « Social Classification in Creole Louisiana ». *American Ethnologist*, vol. 4, no. 4, p. 589-602
- Domínguez, Virginia R. 1986. *White by Definition: Social Classification in Creole Louisiana*. New Brunswick: Rutgers University Press, 325 p.
- Dormon, James H. 1977. « The Persistent Specter: Slave Rebellion in Territorial Louisiana ». *Louisiana History*, vol. 18, no. 4, p. 389-404
- Dormon, James H. 1983. *The People Called Cajuns: An Introduction to an Ethnohistory*. Lafayette: University of Southwestern Louisiana, 98 p.
- Dormon, James H. 1984. « Louisiana’s Cajuns: A Case Study in Ethnic Group Revitalization ». *Social Science Quarterly*, vol. 65, no. 4, p. 1043-1057
- Dormon, James H. 1996. « Ethnicity and Identity: Creoles of Color in Twentieth-Century South Louisiana », dans *Creoles of Color of the Gulf South*, par James H. Dormon (éd.). Knoxville: University of Tennessee Press, p. 166-179
- Drake, St. Clair. 1987. *Black Folk Here and There*, vol. 1. Los Angeles: Center for Afro-American Studies, UCLA, 387 p.
- Drake, St. Clair. 1990. *Black Folk Here and There*, vol. 2. Los Angeles: Center for Afro-American Studies, UCLA, 376 p.
- Du Bois, W. E. Burghardt. 1935. *Black Reconstruction: An Essay Toward a History of the Part which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880*. New York: Harcourt, Brace and Company, 746 p.
- Dunbar, Christopher, Jr., Dalia Rodriguez et Laurence Parker. 2003. « Race, Subjectivity, and the Interview Process », dans *Inside Interviewing: New Lenses, New Concerns*, par James A. Holstein et Jaber F. Gubrium (éds.). Thousand Oaks et Londres: Sage, p. 131-151
- Dunn, Richard S. 1972. *Sugar and Slaves: The Rise of the Planter Class in the English West Indies, 1624-1713*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 359 p.

- Elisabeth, Léo. 1972. « The French Antilles », dans *Neither Slave nor Free: The Freedman of African Descent in the Slave Societies of the New World*, par David William Cohen et Jack P. Greene (éds.). Baltimore: Johns Hopkins University Press, p. 134-171
- El Shabazz, Takuna Maulana. 1992. « Promotion of Cajun/Acadiana is Colonialism ». *Creole Magazine*, vol. 3, no. 12, p. 43, 45
- El Shabazz, Takuna Maulana. 2012. *“Black I Am!” Cajun/Creole I Am NOT!* Lafayette: Black I Am Bookstore, 197 p.
- Fairclough, Adam. 1995. *Race and Democracy: The Civil Rights Struggle in Louisiana, 1915-1972*. Athens: University of Georgia Press, 610 p.
- Fanon, Frantz. 1952. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil, 188 p.
- Fanon, Frantz. 2001 (1964). *Pour la révolution africaine: Écrits politiques*. Paris: La Découverte, 218 p.
- Fanon, Frantz. 2002 (1961). *Les damnés de la terre*. Paris: La Découverte, 311 p.
- Fanon, Frantz. 2011 (1959). *L’an V de la révolution algérienne*. Paris: La Découverte, 176 p.
- Feagin, Joe. 1986. « Slavery Unwilling to Die: The Background of Black Oppression in the 1980s ». *Journal of Black Studies*, vol. 17, no. 2, p. 173-200
- Feagin, Joe R. 1991. « The Continuing Significance of Race: Antiracist Discrimination in Public Places ». *American Sociological Review*, vol. 56, no. 1, p. 101-116
- Feagin, Joe R. 2004. « Toward an Integrated Theory of Systemic Racism », dans *The Changing Terrain of Race and Ethnicity*, par Maria Krysan et Amanda E. Lewis (éds.). New York: Russell Sage Foundation, p. 203-223
- Feagin, Joe R. 2014 (2000). *Racist America: Roots, Current Realities, and Future Reparations*, 3^e éd. New York: Routledge, 373 p.
- Feagin, Joe R. et Melvin P. Sikes. 1994. *Living with Racism: The Black Middle-Class Experience*. Boston: Beacon Press, 398 p.
- Fields, Barbara J. 1990. « Slavery, Race and Ideology in the United States of America ». *New Left Review*, no. 181, p. 95-118
- Fine, Michelle. 1998. « Working the Hyphens: Reinventing Self and Other in Qualitative Research », dans *The Landscape of Qualitative Research: Theories and Issues*, par Norman K. Denzin et Yvonna S. Lincoln (éds.). Thousand Oaks: Sage, p. 130-155

- Fischer, Roger A. 1974. *The Segregation Struggle in Louisiana, 1862-77*. Urbana et Chicago: University of Illinois Press, 168 p.
- Foner, Laura. 1970. « The Free People of Color in Louisiana and St. Domingue: A Comparative Portrait of Two Three-Caste Slave Societies ». *Journal of Social History*, vol. 3, no. 4, p. 406-430
- Fontenot, Wonda L. 1994. *Secret Doctors: Ethnomedicine of African Americans*. Westport: Bergin and Garvey, 162 p.
- Fredrickson, George M. 1971. « Toward a Social Interpretation of the Development of American Racism », dans *Key Issues in the Afro-American Experience, vol. 1: To 1877*, par Nathan Irvin Higgins, Martin Kilson, Daniel M. Fox et John Morton Blum (éds.). New York: Harcourt Brace Jovanovich, p. 240-254
- Fredrickson, George M. 1988. *The Arrogance of Race: Historical Perspectives on Slavery, Racism, and Social Inequality*. Middletown: Wesleyan University Press, 310 p.
- Fredrickson, George M. 2002. *Racism: A Short History*. Princeton: Princeton University Press, 207 p.
- Gallagher, Charles A. 1997. « White Racial Formation: Into the Twenty-First Century », dans *Critical White Studies: Looking behind the Mirror*, par Richard Delgado et Jean Stefancic (éds.). Philadelphie: Temple University Press, p. 6-11
- Gallagher, Charles A. 2003. « Playing the White Ethnic Card: Using Ethnic Identity to Deny Contemporary Racism », dans *White Out: The Continuing Significance of Racism*, par Ashley W. Doane et Eduardo Bonilla-Silva (éds.). New York: Routledge, p. 145-158
- Genovese, Eugene D. 1968. « Materialism and Idealism in the History of Negro Slavery in the Americas ». *Journal of Social History*, vol. 1, no. 4, p. 371-394
- Genovese, Eugene D. 1972. « The Slave States of North America », dans *Neither Slave nor Free: The Freedman of African Descent in the Slave Societies of the New World*, par David William Cohen et Jack P. Greene (éds.). Baltimore: John Hopkins University Press, 258-277
- Giancarlo, Alexandra. 2016. « Democracy and Public Space in Louisiana's Creole Trail Rides ». *Southeastern Geographer*, vol. 56, no. 2, p. 223-244
- Gibson, Jon L. et Steven Del Sesto. 1975. « The Culture of Acadiana: An Anthropological Perspective », dans *The Culture of Acadiana: Tradition and Change in South Louisiana*, par Steven Del Sesto et Jon L. Gibson (éds.). Lafayette: University of Southwestern Louisiana, p. 1-14

- Goldberg, David Theo. 1993. *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Cambridge: Blackwell, 313 p.
- Goldberg, David Theo. 1998. « The New Segregation ». *Race and Society*, vol. 1, no. 1, p. 15-32
- Gonzalez, Marc. 2010. « Comment nommer les “Cajuns” ? Re-dénomination ethnonymique, production de sens et d’identité en Louisiane francophone », dans *2^e Congrès mondial de linguistique française: La Nouvelle-Orléans, 12-15 juillet 2010*. Paris: Institut de linguistique française, p. 1897-1911
- Greer, Christina M. 2013. *Black Ethnics: Race, Immigration, and the Pursuit of the American Dream*. Oxford: Oxford University Press, 212 p.
- Guillaumin, Colette. 1977. « Race et Nature: Système de marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux ». *Pluriel débat*, no. 11, p. 39-55
- Guillaumin, Colette. 2002 (1972). *L’idéologie raciste: Genèse et langage actuel*. Paris: Gallimard, 378 p.
- Gunaratnam, Yasmin. 2003. *Researching ‘Race’ and Ethnicity: Methods, Knowledge and Power*. Londres et Thousand Oaks: Sage, 218 p.
- Gwaltney, John Langston. 1980. *Drylongso: A Self-Portrait of Black America*. New York: Random House, 287 p.
- Hacking, Ian. 2005. « Why Race Still Matters ». *Daedalus*, vol. 134, no. 1, p. 102-116
- Hair, William Ivy. 1969. *Bourbonism and Agrarian Protest: Louisiana Politics, 1877-1900*. Baton Rouge: Louisiana State University, 305 p.
- Hall, Gwendolyn M. 1992. *Africans in Colonial Louisiana: The Development of Afro-Creole Culture in the Eighteenth Century*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 434 p.
- Hall, Gwendolyn M. 1996. « Relations raciales en Louisiane coloniale: Politique estatique [sic] et attitudes populaires », dans *Colonies, territoires, sociétés: L’enjeu français*, par Alain Saussel et Joseph Zitomersky (dirs.). Paris: L’Harmattan, p. 51-69
- Hall, Gwendolyn M. 2005. « Epilogue: Historical Memory, Consciousness, and Conscience in the New Millenium », dans *French Colonial Louisiana and the Atlantic World*, par Bradley G. Bond (éd.). Baton Rouge: Louisiana State University Press, p. 291-309
- Hall, Stuart. 1974. « Black Men, White Media ». *Savacou*, no. 9-10, p. 97-100

- Hall, Stuart. 1977. « Pluralism, Race and Class in Caribbean Society », dans *Race and Class in Post-Colonial Society: A Study of Ethnic Group Relations in the English-Speaking Caribbean, Bolivia, Chile and Mexico*. Paris: Unesco, p. 150-182
- Hall, Stuart. 1978a. « Racism and Reaction », dans *Five Views of Multi-Racial Britain: Talks on Race Relations Broadcast by BBC TV*. Londres: Commission for Racial Equality, p. 23-35
- Hall, Stuart. 1978b. « Racism and Poverty », dans *The Inner Cities: A Condition of England Question*, par Thomas L. Blair (éd.). Londres: Polytechnic of Central London, p. 15-23
- Hall, Stuart. 1980a. « Race, Articulation and Societies Structured in Dominance », dans *Sociological Theories: Race and Colonialism*. Paris: Unesco, p. 305-345
- Hall, Stuart. 1980b. *Drifting Into a Law and Order Society*. Londres: Cobden Trust, 17 p.
- Hall, Stuart. 1981. « The Whites of Their Eyes: Racist Ideologies and the Media », dans *Silver Linings: Some Strategies for the Eighties*, par George Bridges et Rosalind Brunt (éds.). Londres: Lawrence and Wishart, p. 28-52
- Hall, Stuart. 1983a. « Teaching Race ». *Early Child Development and Care*, vol. 10, no. 4, p. 259-274
- Hall, Stuart. 1983b. « The Problem of Ideology – Marxism without Guarantees », dans *Marx: A Hundred Years On*, par Betty Matthews (éd.). Londres: Lawrence and Wishart, p. 57-86
- Hall, Stuart. 1985. « Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates ». *Critical Studies in Mass Communication*, vol. 2, no. 2, p. 91-114
- Hall, Stuart. 1986. « Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity ». *Journal of Communication Inquiry*, vol. 10, no. 2, p. 5-27
- Hall, Stuart. 1987. « Minimal Selves », dans *Identity: The Real Me*, par Lisa Appignanesi (éd.). Londres: Institute of Contemporary Arts, p. 44-46
- Hall, Stuart. 1988a. « Migration from the English Speaking Caribbean to the United Kingdom, 1950-80 », dans *International Migration Today, vol. 1: Trends and Prospects*, par Reginald T. Appleyard (éd.). Paris et Nedlands: Unesco et Center for Migration and Development Studies, University of Western Australia, p. 264-310

- Hall, Stuart. 1988b. « The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists », dans *Marxism and the Interpretation of Culture*, par Cary Nelson et Lawrence Grossberg (éds.). Urbana et Chicago: University of Illinois Press, p. 35-73
- Hall, Stuart. 1989. « Ethnicity: Identity and Difference ». *Radical America*, vol. 23, no. 4, p. 9-20
- Hall, Stuart. 1990. « Cultural Identity and Diaspora », dans *Identity: Community, Culture, Difference*, par Jonathan Rutherford (éd.). Londres: Lawrence and Wishart, p. 222-237
- Hall, Stuart. 1992a. « The West and the Rest: Discourse and Power », dans *Formations of Modernity*, par Stuart Hall et Bram Gieben (éds.). Oxford: Polity Press, p. 275-320
- Hall, Stuart. 1992b. « The Question of Cultural Identity », dans *Modernity and Its Futures*, par Stuart Hall, David Held et Anthony G. McGrew (éds.). Cambridge: Polity Press, p. 273-316
- Hall, Stuart. 1992c. « Race, Culture, and Communications: Looking Backward and Forward at Cultural Studies ». *Rethinking Marxism*, vol. 5, no. 1, p. 10-18
- Hall, Stuart. 1992d. « New Ethnicities », dans « Race », *Culture and Difference*, par James Donald et Ali Rattansi (éds.). Londres et Newbury Park: Sage, p. 252-259
- Hall, Stuart. 1992e. « What is this “Black” in Black Popular Culture? », dans *Black Popular Culture*, par Gina Dent (éd.). Seattle: Bay Press, p. 21-37
- Hall, Stuart. 1993. « For Allon White: Metaphors of Transformation », dans *Carnival, Hysteria, and Writing: Collected Essays and Autobiography*, par Allon White. Oxford: Carendon Press, p. 1-25
- Hall, Stuart. 1996. « After-Life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why *Black Skin, White Masks?* », dans *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, par Alan Read (éd.). Londres et Seattle: Institute of Contemporary Arts, Institute of International Visual Arts et Bay Press, p. 12-45
- Hall, Stuart. 1997a. « Race: The Floating Signifier ». *Media Education Foundation*, 17 p., en ligne: < http://www.mediaed.org/assets/products/407/transcript_407.pdf >, consulté le 25 janvier 2016.
- Hall, Stuart. 1997b. « Subjects in History: Making Diasporic Identities », dans *The House That Race Built: Black Americans, U.S. Terrain*, par Wahneema H. Lubiano (éd.). New York: Pantheon Books, p. 289-299
- Hall, Stuart. 1997c. « Old and New Identities, Old and New Ethnicities », dans *Culture, Globalization, and the World-System: Contemporary Conditions for the*

- Representation of Identity*, par Anthony D. King (éd.). Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 41-68
- Hall, Stuart. 1999a. « Thinking the Diaspora: Home-Thoughts from Abroad ». *Small Axe*, no. 6, p. 1-18
- Hall, Stuart. 1999b. « From Scarman to Stephen Lawrence ». *History Workshop Journal*, no. 48, p. 187-197
- Hall, Stuart. 2000a. « Conclusion: The Multi-Cultural Question », dans *Un/Settled Multiculturalisms: Diasporas, Entanglements, "Transruptions"*, par Barnor Hesse (éd.). Londres: Zed Books, p. 209-241
- Hall, Stuart. 2000b. « Frontlines and Backyards: The Terms of Change », dans *Black British Culture and Society: A Text-Reader*, par Kwesi Owusu (éd.). Londres et New York: Routledge, p. 135-138
- Hall, Stuart. 2002. « Reflections on "Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance" », dans *Race Critical Theories: Text and Context*, par Philomena Essed et David Theo Goldberg (éds.). Malden: Blackwell, p. 449-454
- Hall, Stuart. 2013 (1997). « The Spectacle of the "Other" », dans *Representation*, 2^e éd., par Stuart Hall, Jessica Evans et Sean Nixon (éds.). Londres: Sage, p. 215-287
- Hall, Stuart et Wilson Cantoni. 1977. « Continuing the Discussion », dans *Race and Class in Post-Colonial Society: A Study of Ethnic Group Relations in the English-Speaking Caribbean, Bolivia, Chile and Mexico*. Paris: Unesco, p. 447-458
- Hall, Stuart, Chas Critcher, Tony Jefferson, John Clarke et Brian Roberts. 2013 (1978). *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order*, 2^e éd. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 451 p.
- Hamilton, Charles V. 1968. « An Advocate of Black Power Defines It ». *The New York Times Magazine*, 14 avril 1968, p. 22-23, 79-83
- Hanger, Kimberly S. 1996. « Origins of New Orleans's Free Creoles of Color », dans *Creoles of Color of the Gulf South*, par James H. Dormon (éd.). Knoxville: University of Tennessee Press, p. 1-27
- Hanke, Lewis. 1959. *Aristotle and the American Indians: A Study in Race Prejudice in the Modern World*. Chicago: Henry Regnery Company, 164 p.
- Harding, Sandra. 2010. « Standpoint Methodologies and Epistemologies: A Logic of Scientific Inquiry for People », dans *World Social Science Report: Knowledge Divides*, par Françoise Caillods (éd.). Paris: Unesco et International Social Science Council, p. 173-175

- Harrison, Faye V. 1995. « The Persistent Power of “Race” in the Cultural and Political Economy of Racism ». *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, p. 47-74
- Havard, Gilles et Cécile Vidal. 2008 (2003). *Histoire de l'Amérique française*. Paris: Flammarion, 863 p.
- Hellerstein, Judith K. et David Neumark. 2008. « Workplace Segregation in the United States: Race, Ethnicity, and Skill ». *Review of Economics and Statistics*, vol. 90, no. 3, p. 459-477
- Heng, Geraldine. 2011a. « The Invention of Race in the European Middle Ages I: Race Studies, Modernity, and the Middle Ages ». *Literature Compass*, vol. 8, no. 5, p. 315-331
- Heng, Geraldine. 2011b. « The Invention of Race in the European Middle Ages II: Locations of Medieval Race ». *Literature Compass*, vol. 8, no. 5, p. 332-350
- Henry, Jacques. 1997. « The Louisiana French Movement: Actors and Actions in Social Change », dans *French and Creole in Louisiana*, par Albert V. Valdman (éd.). New York: Plenum Press, p. 183-213
- Henry, Jacques. 1998. « From *Acadien* to *Cajun* to *Cadien*: Ethnic Labelization and Construction of Identity ». *Journal of American Ethnic History*, vol. 17, no. 4, p. 29-62
- Henry, Jacques. 2006. « Pourquoi les Cadiens disparaissent et les Créoles restent invisibles », dans *Mémoires francophones: La Louisiane*, par Guy Clermont, Michel Beniamino et Arielle Thauvin-Chapot (dirs.). Limoges: PULIM, p. 179-196
- Henry, Jacques M. et Carl L. Bankston. 2002. *Blue Collar Bayou: Louisiana Cajuns in the New Economy of Ethnicity*. Westport: Praeger, 245 p.
- Higginbotham, Jay. 1991 (1977). *Old Mobile: Fort Louis de la Louisiane, 1702-1711*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 585 p.
- Higman, B. W. 2000. « The Sugar Revolution ». *The Economic History Review*, vol. 53, no. 2, p. 213-236
- Hoetink, H. 1967. *Caribbean Race Relations: A Study of Two Variants*. Londres: Institute of Race Relations et Oxford University Press, 207 p.
- Hoetink, H. 1973. *Slavery and Race Relations in the Americas: Comparative Notes on their Nature and Nexus*. New York: Harper and Row, 232 p.

- Hoetink, H. 1985. « “Race” and Color in the Caribbean », dans *Caribbean Contours*, par Sidney W. Mintz et Sally Price (éds.). Baltimore: Johns Hopkins University Press, p. 55-84
- Iceland, John, Daniel H. Weiberg et Erika Steinmetz. 2002. « Racial and Ethnic Residential Segregation in the United States, 1980-2000 ». *United States Census Bureau, Census 2000 Special Reports, CENSR-3*, 151 p., en ligne : < http://www.census.gov/hhes/www/housing/housing_patterns/pdf/censr-3.pdf, consulté le 4 février 2016.
- Ingersoll, Thomas N. 1991. « Free Blacks in a Slave Society: New Orleans, 1718-1812 ». *The William and Mary Quarterly*, vol. 48, no. 2, p. 173-200
- Ingersoll, Thomas N. 1999. *Mammon and Manon in Early New Orleans: The First Slave Society in the Deep South*. Knoxville: The University of Tennessee Press, p. 490
- Jacobson, Matthew Frye. 1998. *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*. Cambridge: Harvard University Press, 372 p.
- Jacobson, Matthew Frye. 2006. *Roots Too: White Ethnic Revival in Post-Civil Rights America*. Cambridge: Harvard University Press, 483 p.
- Jolivet, Andrew et Haruki Eda. 2013. « Louisiana Creoles and Latinidad: Locating Culture and Community », dans *Converging Identities: Blackness in the Modern African Diaspora*, par Julius Adegunle et Hettie V. Williams (éds.). Durham: Carolina Academic Press, 273-283
- Joseph, Ralina L. 2013. *Transcending Blackness: From the New Millennium Mulatta to the Exceptional Multiracial*. Durham: Duke University Press, 226 p.
- Jordan, Winthrop. 1968. *White over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550-1812*. Baltimore: Penguin Books, 651 p.
- Keith, Verna M. et Cedric Herring. 1991. « Skin Tone and Stratification in the Black Community ». *American Journal of Sociology*, vol. 97, no. 3, p. 760-778
- Kilman, Grady W. 1971. « Slavery and Agriculture in Louisiana: 1699-1731 ». *Attakapas Gazette*, vol. 6, no. 2, p. 39-50
- Klingler, Thomas A. 2009. « How Much Acadian Is There in Cajun? », dans *Acadians and Cajuns: The Politics and Culture of French Minorities in North America*, par Ursula Mathis-Moser et Günter Bischof (éds.). Innsbruck: Innsbruck University Press, p. 91-103
- Kochhar, Rakesh, Richard Fry et Paul Taylor. 2011. « Wealth Gaps Rise to Record Highs Between Whites, Blacks, Hispanics ». *Pew Research Center, Social and*

- Demographic Trends, 37 p., en ligne : < http://www.pewsocialtrends.org/files/2011/07/SDT-Wealth-Report_7-26-11_FINAL.pdf >, consulté le 7 janvier 2016.
- LaChance, Paul F. 1994. « The Formation of a Three-Caste Society: Evidence from Wills in Antebellum New Orleans ». *Social Science History*, vol. 18, no. 2, p. 211-242
- LaChance, Paul. 1996. « The Limits of Privilege: Where Free Persons of Colour Stood in the Hierarchy of Wealth in Antebellum New Orleans ». *Slavery and Abolition*, vol. 17, no. 1, p. 65-84
- LaChance, Paul F. 2001. « Repercussions of the Haitian Revolution in Louisiana », dans *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, par David P. Geggus (éd.). Columbia: University of South Carolina Press, p. 209-230
- LaChance, Paul F. 2005. « The Growth of the Free and Slave Populations of French Colonial Louisiana », dans *French Colonial Louisiana and the Atlantic World*, par Bradley G. Bond (éd.). Baton Rouge: Louisiana State University Press, p. 204-243
- LaChance, Paul. 2006. « Existe-t-il un seul modèle colonial français en Amérique du Nord? Recherches récentes sur les relations raciales en Louisiane », dans *De Québec à l'Amérique française: Histoire et mémoire*, par Thomas Wien, Yves Frenette et Cécile Vidal (dirs.) Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval, p. 139-153
- Lamotte, Mélanie. 2015. « Colour Prejudice in the French Atlantic World », dans *The Atlantic World*, par D'Maris Coffman, Adrian Leonard et William O'Reilly (éds.). Londres et New York: Routledge, p. 151-171
- Landry, Lucille A. G. 1981. *Tantine: L'histoire de Lucille Augustine Gabrielle racontée par elle-même à 82 ans*, par Monica Landry et Julien Olivier (éds.). Bedford: National Materials Development Center for French and Creole, 45 p.
- Langley, Linda, Susan G. LeJeune et Claude F. Oubre. 1997. *Le Réveil des Fêtes: Revitalized Celebrations and Performance Traditions*. Eunice: Louisiana State University at Eunice, 85 p.
- Lauvrière, Émile. 1929. « La Louisiane », dans *Histoire des colonies françaises et de l'expansion de la France dans le monde, tome 1: L'Amérique*, par Gabriel Hanotaux et Alfred Martineau (dirs.). Paris: Société de l'histoire nationale, p. 261-373
- LeBlanc, Dudley J. 1937 (1927). *The True Story of the Acadians*, 2^e éd. Lafayette: Tribune Pub. Co., 256 p.
- Le Gardeur, René J., Jr. 1980. « The Origins of the Sugar Industry in Louisiana », dans *Green Fields: Two Hundred Years of Louisiana Sugar*. Lafayette: University of Southwestern Louisiana, p. 1-28

- Le Menestrel, Sara. 2001. « Connecting Past to Present: Louisiana Cajuns and Their Sense of Belonging to an Acadian Diaspora », dans *Flight from Certainty: The Dilemma of Identity and Exile*, par Anne Luyat et Francine Tolron (éds.). Amsterdam: Rodopi, p. 201-210
- Le Menestrel, Sara. 2006. « Déclinaisons et enjeux de l'identité créole en Louisiane », dans *Situations créoles: Pratiques et représentations*, par Carlo A. Célius (dir.). Québec: Nota bene, p. 219-231
- Le Menestrel, Sara. 2015. *Negotiating Difference in French Louisiana Music: Categories, Stereotypes, and Identifications*. Jackson: University Press of Mississippi, 383 p.
- Le Menestrel, Sara et Jacques Henry. 2012. « Les stratégies identitaires franco-louisianaises », dans *La francophonie nord-américaine*, par Yves Frenettes, Étienne Rivard et Marc St-Hilaire (dirs.). Québec: Presses de l'Université Laval, p. 243-250
- Lewis, Robert. 1996. « L'Acadie Retrouvée: The Re-making of Cajun Identity in Southwestern Louisiana, 1968-1994 », dans *Dixie Debates: Perspectives on Southern Culture*, par Richard H. King et Helen Taylor (éds.). New York: New York University Press, p. 67-84
- Lipschütz, Alejandro. 1944 (1937). *El Indoamericanismo y el Problema Racial en las Américas*, 2^e éd. Santiago: Editorial Nascimento, 501 p.
- Lipsitz, George. 1995. « The Possessive Investment in Whiteness: Racialized Social Democracy and the "White" Problem in American Studies ». *American Quarterly*, vol. 47, no. 3, p. 369-387
- Logsdon, Joseph et Caryn Cossé Bell. 1992. « The Americanization of Black New Orleans, 1850-1900 », dans *Creole New Orleans: Race and Americanization*, par Arnold R. Hirsch et Joseph Logsdon (éds.). Baton Rouge: Louisiana State University Press, p. 201-261
- Lui, Meizhou, Bárbara Robles, Betsy Leondar-Wright, Rose Brewer et Rebecca Adamson. 2006. *The Color of Wealth: The Story Behind the U.S. Racial Wealth Divide*. New York: New Press, 326 p.
- Ly, Abdoulaye. 1957. « La formation de l'économie sucrière et le développement du marché d'esclaves africains dans les îles françaises d'Amérique au XVII^e siècle ». *Présence Africaine*, no. 13, p. 7-22
- Makalani, Minkah. 2003. « Rejecting Blackness and Claiming Whiteness: Antiblack Whiteness in the Biracial Project », dans *White Out: The Continuing Significance of Racism*, par Ashley W. Doane et Eduardo Bonilla-Silva (éds.). New York et Londres: Routledge, p. 81-94

- Malowist, Marian. 1969. « Les débuts du système de plantations dans la période des grandes découvertes ». *Africana Bulletin*, no. 10, p. 9-30
- Marshall, Gloria A. 1993. « Racial Classifications: Popular and Scientific », dans *The "Racial" Economy of Science: Toward a Democratic Future*, par Sandra Harding (éd.). Bloomington et Indianapolis: Indiana University Press, p. 116-127
- Massey, Douglas S. et Nancy A. Denton. 1993. *American Apartheid: Segregation and the Making of the Underclass*. Cambridge: Harvard University Press, 292 p.
- Mattern, Mark. 1997. « Let the Good Times Unroll: Music and Race Relations in Southwest Louisiana ». *Black Music Research Journal*, vol. 17, no. 2, p. 159-168
- McCorkel, Jill A. et Kristen Myers. 2003. « What Difference Does Difference Make? Position and Privilege in the Field ». *Qualitative Sociology*, vol. 26, no. 2, p. 199-231
- McGowan, James T. 1977. « Planters without Slaves: Origins of a New World Labor System ». *Southern Studies*, vol. 16, p. 5-26
- McKnight, Albert. 1968. « The Quiet Revolution of a Parish Priest: Father Albert McKnight Triggers Co-op Boom in South ». *Ebony*, mai 1968, p. 52-57
- Menard, Russell R. 1977. « From Servants to Slaves: The Transformation of the Chesapeake Labor System ». *Southern Studies*, vol. 16, p. 355-390
- Menard, Russell R. 1987. « The Africanization of the Lowcountry Labor Force, 1670-1730 », dans *Race and Family in the Colonial South: Essays*, par Winthrop D. Jordan et Sheila L. Skemp (éds.). Jackson: University Press of Mississippi, p. 81-108
- Meyer, Jean. 1991. « Des origines à 1763 », dans *Histoire de la France coloniale: Des origines à 1914*. Paris: Armand Colin, p. 11-196
- Mills, Gary B. 1977. *The Forgotten People: Cane River's Creoles of Color*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 277 p.
- Mills, Charles W. 2003. « White Supremacy as Sociopolitical System: A Philosophical Perspective », dans *White out: The Continuing Significance of Racism*, par Ashley W. Doane et Eduardo Bonilla-Silva (éds.). New York: Routledge, p. 35-48
- Mills, Charles W. 2004. « Racial Exploitation and the Wages of Whiteness », dans *The Changing Terrain of Race and Ethnicity*, par Maria Krysan et Amanda E. Lewis (éds.). New York: Russell Sage Foundation, p. 235-262

- Mintz, Sidney W. 1971. « Groups, Group Boundaries and the Perception of “Race” ». *Comparative Studies in Society and History*, vol. 13, no. 4, p. 437-450
- Mintz, Sidney W. 1985. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Penguin Books, 274 p.
- Mintz, Sidney W. 2005. « Ethnic Difference, Plantation Sameness », dans *Ethnicity in the Caribbean: Essays in Honor of Harry Hoetink*, par Gert Oostindie (éd.). Amsterdam: Amsterdam University Press, p. 39-52
- Mintz, Sidney W. et Richard Price. 1992 (1976). *The Birth of African American Culture: An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon Press, 121 p.
- Song, Miri et David Parker. 1995. « Commonality, Difference and the Dynamics of Disclosure in In-Depth Interviewing ». *Sociology*, vol. 29, no. 2, p. 241-256
- Mörner, Magnus. 1967. *Race Mixture in the History of Latin America*. Boston: Little, Brown and Company, 178 p.
- Mullings, Leith. 2005. « Interrogating Racism: Toward an Anti-Racist Anthropology ». *Annual Review of Anthropology*, no. 34, p. 667-693
- Mullings, Leith. 2015. « Foreword: How Capitalism Underdeveloped Black America and Beyond », dans *How Capitalism Underdeveloped Black America: Problems in Race, Political Economy, and Society*, par Manning Marable. Chicago: Haymarket Books, p. ix-xxviii
- Norton, Michael I. et Samuel R. Sommers. 2011. « Whites See Racism as a Zero-Sum Game That They Are Now Losing ». *Perspective on Psychological Science*, vol. 6, no. 3, p. 215-218
- O’Brien, Eileen. 2011. « The Transformation of the Role of ‘Race’ in the Qualitative Interview: Not If Race Matters, But How? », dans *Rethinking Race and Ethnicity in Research Methods*, par John H. Stanfield (éd.). Walnut Creek: Left Coast Press, p. 67-93
- Oliver, Melvin L. et Thomas M. Shapiro. 2006 (1995). *Black Wealth/White Wealth: A New Perspective on Racial Inequality*, 2^e éd. New York et Londres: Routledge, 338 p.
- Omi, Michael et Howard Winant. 2015 (1986). *Racial Formation in the United States*, 3^e éd. New York et Londres: Routledge, 329 p.
- Orfield, Gary, Erica Frankenberg, Jongyeon Ee et John Kuscera. 2014. « Brown at 60: Great Progress, a Long Retreat and an Uncertain Future ». *The Civil Rights Project*, UCLA, 42 p., en ligne: < <http://civilrightsproject.ucla.edu/research/k-12-education/>

integration-and-diversity/brown-at-60-great-progress-a-long-retreat-and-an-uncertain-future >, consulté le 3 mai 2016

Oubre, Claude F. 1973. « The Opelousas Riot of 1868 ». *Attakapas Gazette*, vol. 8, no. 4, p. 139-152

Oubre, Claude. 1982. « St. Landry's Gens de Couleur Libres: The Impact of War and Reconstruction », dans *Louisiana Tapestry: The Ethnic Weave of St. Landry Parish*, par Vaughan B. Baker et Jean T. Kreamer (éds.). Lafayette: University of Southwestern Louisiana, p. 82-90

Oubre, Claude et Roscoe Leonard. 1982. « Free and Proud: St. Landry's Gens de Couleur », dans *Louisiana Tapestry: The Ethnic Weave of St. Landry Parish*, par Vaughan B. Baker et Jean T. Kreamer (éds.). Lafayette: University of Southwestern Louisiana, p. 70-81

Paquette, Robert L. 1997. « Revolutionary Saint Domingue in the Making of Territorial Louisiana », dans *A Turbulent Time: The French Revolution and the Greater Caribbean*, par David Barry Gaspar et David Patrick Geggus (éds.). Bloomington et Indianapolis: Indiana University Press, p. 204-225

Paquette, Robert L. 2009. « "A Horde of Brigands?" The Great Louisiana Slave Revolt of 1811 Reconsidered ». *Historical Reflections*, vol. 35, no. 1, p. 72-96

Paul, Annie. 2004. « The Ironies of History: An Interview with Stuart Hall ». *IDEAZ*, vol. 3, no. 1-2, p. 53-80

Perrin, Warren A. 1999. « Petition to Obtain an Apology for the Acadian Deportation: "Warren A. Perrin, et al. versus Great Britain, et al." » *Southern University Law Review*, vol. 27, no.1, p. 1-45

Pew Research Center. 2016. « On Views of Race and Inequality, Blacks and Whites Are Worlds Apart ». *Pew Research Center, Social and Demographic Trends*, 106 p., en ligne: < http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/3/2016/06/ST_2016.06.27_Race-Inequality-Final.pdf >, consulté le 28 juin 2016.

Poché, Justin. 2011. « Separate but Sinful: The Desegregation of Louisiana Catholicism, 1938-1962 », dans *Louisiana Beyond Black and White: New Interpretations of Twentieth-Century Race and Race Relations*, par Michael S. Martin (éd.). Lafayette: University of Louisiana at Lafayette Press, p. 35-56

Price, Jacob M. 1973. *France and the Chesapeake: A History of the French Tobacco Monopoly, 1674-1791, and of Its Relationship to the British and American Tobacco Trades*, vol. 1. Ann Arbor: University of Michigan Press, 677 p.

- Pritchard, James. 2004. *In Search of Empire: The French in the Americas, 1670-1730*. Cambridge: Cambridge University Press, 484 p.
- Quijano, Aníbal et Immanuel Wallerstein. 1992. « De l'américanité comme concept, ou les Amériques dans le système mondial moderne ». *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 44, no. 134, p. 617-625
- Quijano, Anibal. 2000. « Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America ». *Nepantla: Views from the South*, vol. 1, no. 3, p. 533-580
- Rankin, David C. 1979 « The Tannenbaum Thesis Reconsidered: Slavery and Race Relations in Antebellum Louisiana ». *Southern Studies*, vol. 18, no. 1, p. 5-31
- Redden, Molly et Jana Kasperkevic. 2016. « Wage Gap between White and Black Americans is Worse Today than in 1979 ». *The Guardian*, 20 septembre 2016, en ligne: < [https:// www.theguardian.com/us-news/2016/sep/20/wage-gap-black-white-americans](https://www.theguardian.com/us-news/2016/sep/20/wage-gap-black-white-americans) >, consulté le 14 octobre 2016.
- Reich, Michael. 1972. « The Economics of Racism », dans *The Capitalist System: A Radical Analysis of American Society*, par Richard C. Edwards, Michael Reich et Thomas E. Weisskopf (éds.). Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 313-321
- Rhodes, P. J. 1994. « Race-of-Interviewer Effects: A Brief Comment ». *Sociology*, vol. 28, no. 2, p. 547-558
- Richard, Zachary, Sylvain Godin et Maurice Basque. 2012. *Histoire des Acadiennes et des Acadiens de la Louisiane*. Lafayette: University of Louisiana at Lafayette Press, 130 p.
- Rieder, Jonathan. 1985. *Canarsie: The Jews and Italians of Brooklyn Against Liberalism*. Cambridge: Harvard University Press, 290 p.
- Robinson, Charles F., II. 2005. « The Louisiana Purchase and the Black Experience », dans *A Whole Country in Commotion: The Louisiana Purchase and the American Southwest*, par Patrick G. Williams, S. Charles Bolton et Jeannie M. Wayne (éds.). Fayetteville: University of Arkansas Press, p. 107-120
- Rockquemore, Kery Ann et David L. Brunnsma. 2002. *Beyond Black: Biracial Identity in America*. Thousand Oaks: Sage, 178 p.
- Root, Maria P. P. 1992. « Within, Between, and Beyond Race », dans *Racially Mixed People in America*, par Maria P. P. Root (éd.). Newbury Park: Sage, p. 3-11
- Rose, Douglas D. et Gary Esolen. 1992. « DuKKKe for Governor: "Vote for the Crook. It's Important" », dans *The Emergence of David Duke and the Politics of Race*, par

- Douglas D. Rose (éd.). Chapel Hill et Londres: University of North Carolina Press, p. 197-241
- Ross, Robert. 1982. « Introduction: Reflections on a Theme », dans *Racism and Colonialism: Essays on Ideology and Social Structure*, par Robert Ross (éd.). La Haye: Leiden University Press, p. 1-9
- Rout, Leslie B., Jr. 1975. « History of the Black Peoples of Spanish America », dans *World Encyclopedia of Black Peoples*, Conspectus, vol. 1. St. Clair Shores: Scholarly Press, p. 241-262
- Rout, Leslie B., Jr. 1976a. *The African Experience in Spanish America: 1502 to the Present Day*. Cambridge: Cambridge University Press, 404 p.
- Rout, Leslie B., Jr. 1976b. « The African in Colonial Brazil », dans *The African Diaspora: Interpretive Essays*, par Martin L. Kilson et Robert I. Rotberg (éds.). Cambridge: Harvard University Press, p. 132-171
- Rushforth, Brett. 2012. *Bonds of Alliance: Indigenous and Atlantic Slaveries in New France*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 406 p.
- Russell-Wood, A. J. R. 1995. « Before Columbus: Portugal's African Prelude to the Middle Passage and Contribution to Discourse on Race and Slavery », dans *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*, par Vera Lawrence Hyatt et Rex M. Nettleford (éds.). Washington: Smithsonian Institution Press, p. 134-168
- Sandmel, Ben. 1999. *Zydeco!* Jackson: University Press of Mississippi, 189 p.
- Schnakenbourg, Christian. 1968. « Note sur les origines de l'industrie sucrière en Guadeloupe au XVII^e siècle (1640-1670) ». *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. 55, no. 200, p. 267-315
- Schutte, Gerhard. 1991. « Racial Oppression and Social Research: Field Work Under Racial Conflict in South Africa ». *Qualitative Sociology*, vol. 14, no. 2, p. 127-146
- Schweninger, Loren. 1989. « Antebellum Free Persons of Color in Postbellum Louisiana ». *Louisiana History*, vol. 30, no. 4, p. 345-364
- Scott, Rebecca J. 1999. « 'Stubborn and Disposed to Stand Their Ground': Black Militia, Sugar Workers and the Dynamics of Collective Action in the Louisiana Sugar Bowl, 1863-87 ». *Slavery and Abolition*, vol. 20, no. 1, p. 103-126
- Sexton, Rocky L. 2000. « Zydeco Music and Race Relations in French Louisiana », dans *Multiculturalism in the United States: Current Issues, Contemporary Voices*, par

- Peter Kivisto et Georganne Rundblad (éds.). Thousand Oaks: Pine Forge Press, p. 175-184
- Shugg, Roger W. 1937. « Survival of the Plantation System in Louisiana ». *The Journal of Southern History*, vol. 3, no. 3, p. 311-325
- Shugg, Roger W. 1939. *Origins of Class Struggle in Louisiana: A Social History of White Farmers and Laborers during Slavery and After, 1840-1875*. Louisiana State University Press, 372 p.
- Simon, Pierre-J. 1970. « Ethnisme et racisme ou “l'école de 1492” ». *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 48, p. 119-152
- Sitterson, J. Carlyle. 1953. *Sugar Country: The Cane Sugar Industry in the South, 1753-1950*. Lexington: University of Kentucky Press, 414 p.
- Smedley, Brian D. 2012. « The Health and Other Consequences of the Racial Worldview », dans *Race in North America: Origin and Evolution of a Worldview*, 4^e éd., par Audrey Smedley. Boulder: Westview Press, p. 331-350
- Smith, T. Lynn et Vernon J. Parenton. 1938. « Acculturation among the Louisiana French ». *American Journal of Sociology*, vol. 43, no. 3, p. 355-364
- Snowden, Frank M. 1995. « Europe's Oldest Chapter in the History of Black-White Relations », dans *Racism and Anti-Racism in World Perspective*, par Benjamin P. Bowser (éd.). Thousand Oaks: Sage Publications, p. 3-26
- Spear, Jennifer M. 2003. « Colonial Intimacies: Legislating Sex in French Louisiana ». *The William and Mary Quarterly*, vol. 60, no. 1, p. 75-98
- Spitzer, Nicholas. 1977. « Cajuns and Creoles: The French Gulf Coast ». *Southern Exposure*, no. 5, p. 140-155
- Staats, Cheryl, Kelly Capatosto, Robin A. Wright et Danya Contractor. 2015. « State of the Science: Implicit Bias Review 2015 ». *Kirwan Institute for the Study of Race and Ethnicity*, Ohio State University, 83 p., en ligne: < <http://kirwaninstitute.osu.edu/wp-content/uploads/2015/05/2015-kirwan-implicit-bias.pdf> >, consulté le 4 avril 2016.
- Stark, Evan. 1993. « The Myth of Black Violence ». *Social Work*, vol. 38, no. 4, p. 485-490
- Steinberg, Stephen. 1999. « Occupational Apartheid in America: Race, Labor Market Segmentation, and Affirmative Action », dans *Without Justice for All: The New Liberalism and Our Retreat from Racial Equality*, par Adolph Reed Jr. (éd.). Boulder: Westview Press, p. 215-233

- Steinberg, Stephen. 2001 (1981). *The Ethnic Myth: Race, Ethnicity, and Class in America*, 3^e éd. Boston: Beacon Press, 317 p.
- Steinmetz, George. 2014. « The Sociology of Empires, Colonies, and Postcolonialism ». *Annual Review of Sociology*, vol. 40, p. 77-103
- Stoler, Ann Laura. 1997. « Racial Histories and their Regimes of Truth », dans *Political Power and Social Theory*, vol. 11, par Diane E. Davis (éd.). Greenwich: JAI Press, p. 183-206
- Stuurman, Siep. 2000. « François Bernier and the Invention of Racial Classification ». *History Workshop Journal*, no. 50, p. 1-21
- St. Julien, Aline. 1977. *Colored Creole: Color Conflict and Confusion in New Orleans*. La Nouvelle-Orléans: Ahidiana-Habari, 11 p.
- St. Martin, Thad. 1937. « Cajuns ». *The Yale Review*, vol. 26, no. 4, p. 859-862
- Sumner, William Graham. 1940 (1906). *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*. Boston: Ginn, 692 p.
- Tarrade, Jean. 1991. « De l'apogée économique à l'effondrement du domaine colonial (1763-1830) », dans *Histoire de la France coloniale: Des origines à 1914*. Paris: Armand Colin, p. 197-314
- Taylor, Joe Gray. 1963. *Negro Slavery in Louisiana*. Baton Rouge: Louisiana Historical Association, 260 p.
- Tentchoff, Dorice. 1975. « Cajun French and French Creole: Their Speakers and the Questions of Identities », dans *The Culture of Acadiana: Tradition and Change in South Louisiana*, par Steven Del Sesto et Jon L. Gibson (éds.). Lafayette: University of Southwestern Louisiana, p. 87-106
- Thomas, Leanna I. 2011. « A Fractured Foundation: Discontinuities in Acadian Resettlement, 1755-1803 ». Orlando: University of Central Florida, mémoire de maîtrise, 94 p.
- Tisserand, Michael. 1998. *The Kingdom of Zydeco*. New York: Arcade Publishing, 382 p.
- Tolentino, Hugo. 1984. *Origines du préjugé racial aux Amériques*. Paris: Robert Laffont, 239 p.
- Tregle, Joseph G. 1999. *Louisiana in the Age of Jackson: A Clash of Cultures and Personalities*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 369 p.

- Trépanier, Cécyle. 1991. « The Cajunization of French Louisiana: Forging a Regional Identity ». *The Geographical Journal*, vol. 157, no. 2, p. 161-171
- Trouillot, Michel-Rolph. 1994. « Culture, Color, and Politics in Haiti », dans *Race*, par Steven Gregory et Roger Sanjek (éds.). New Brunswick: Rutgers University Press, p. 146-174
- Trudel, Marcel. 2009 (1960). *Deux siècles d'esclavage au Québec*, par Micheline D'Allaire (éd.). Montréal: Bibliothèque québécoise, 360 p.
- Twine, France Winddance. 2000. « Racial Ideologies and Racial Methodologies », dans *Racing Research, Researching Race: Methodological Dilemmas in Critical Race Studies*, par France Winddance Twine et Jonathan W. Warren (éds.). New York: New York University Press, p. 1-34
- Urahn, Susan K., Erin Currier, Diana Elliott, Lauren Wechsler, Denise Wilson et Daniel Colbert. 2012. « Pursuing the American Dream: Economic Mobility Across Generations ». *The Pew Charitable Trusts*, Economic Mobility Project, 34 p., en ligne: < http://www.pewtrusts.org/~media/legacy/uploadedfiles/pes_assets/2012/pursuingamericandreampdf.pdf >, consulté le 4 avril 2016.
- Usner, Daniel H., Jr. 1992. *Indians, Settlers, and Slaves in a Frontier Exchange Economy: The Lower Mississippi Valley before 1783*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 294 p.
- van den Berghe, Pierre L. 1978 (1967). *Race and Racism: A Comparative Perspective*, 2^e éd. New York: John Wiley and Sons, 171 p.
- van den Boogaart, Ernst. 1982. « Colour Prejudice and the Yardstick of Civility: The Initial Dutch Confrontation with Black Africans, 1590-1635 », dans *Racism and Colonialism: Essays on Ideology and Social Structure*, par Robert Ross (éd.). La Haye: Leiden University Press, p. 33-54
- Vargas, João H. Costa. 2006. *Catching Hell in the City of Angels: Life and Meanings of Blackness in South Central Los Angeles*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 305 p.
- Vaughan, Alden T. 1989. « The Origins Debate: Slavery and Racism in Seventeenth-Century Virginia ». *Virginia Magazine of History and Biography*, vol. 97, no. 3, p. 311-354
- Vaughan, Alden T. 1995. *Roots of American Racism: Essays on the Colonial Experience*. New York: Oxford University Press, 350 p.
- Verlinden, Charles. 1943. « L'origine de *Sclavus* = Esclave ». *Bulletin Du Cange: Archivum Latinitatis Medii Aevi*, t. 17, p. 97-128

- Verlinden, Charles. 1950. « Les influences médiévales dans la colonisation de l'Amérique ». *Revista de Historia de América*, no. 30, p. 440-450
- Verlinden, Charles. 1951. « Le problème de la continuité en histoire coloniale: De la colonisation médiévale à la colonisation moderne ». *Revista de Indias*, vol. 11, no. 43, p. 219-236
- Verlinden, Charles. 1953a. « Les origines coloniales de la civilisation atlantique: Antécédents et types de structure ». *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. 1, no. 2, p. 378-398
- Verlinden, Charles. 1953b. « Italian Influence in Iberian Colonization ». *The Hispanic American Historical Review*, vol. 33, no. 2, p. 199-211
- Verlinden, Charles. 1961. « Le “requerimiento” et la “paix coloniale” dans l'empire espagnol d'Amérique ». *Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, vol. 15, no. 2, p. 397-414
- Verlinden, Charles. 1966. *Les origines de la civilisation atlantique: De la Renaissance à l'Age des Lumières*. Neuchâtel et Paris : À la Baconnière et Albin Michel, 474 p.
- Verlinden, Charles. 1970. *The Beginnings of Modern Colonization: Eleven Essays with an Introduction*. Ithaca: Cornell University Press, 248 p.
- Verlinden, Charles. 1976. « Encore sur les origines de *sclavus* = esclave et à propos de la chronologie des débuts de la traite italienne en mer noire », dans *Cultus et cognitio: Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, par Aleksander Geiysztor et Stefan Krzysztow Kuczyński (dirs.). Varsovie: Państwowe Wydawn, p. 599–609
- Verlinden, Charles. 1983. « Blacks », dans *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 2, par Joseph R. Strayer (éd.). New York: Charles Scribner's Sons, 268-270
- Verlinden, Charles. 1988. « Slavery, Slave Trade », dans *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 11, par Joseph R. Strayer (éd.). New York: Charles Scribner's Sons, p. 334-340
- Vidal, Cécile. 2009. « Francité et situation coloniale: Nation, empire et race en Louisiane française (1699-1769) ». *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, vol. 64, no. 5, p. 1019-1050
- von Wartburg, Marie-Louise. 1995. « Un chapitre de technologie médiévale », dans *Coloniser au Moyen âge*, par Michel Balard et Alain Ducellier (dirs.). Paris: Armand Colin, p. 126-131, 151-153

- Waddell, Eric. 1979. « French Louisiana: An Outpost of l'Amérique Française, or Another Country and Another Culture? ». *Projet Louisiana*, no. 4. Cité universitaire: Département de géographie, Université Laval, 27 p.
- Waddell, Eric. 1980. « Les Cadjins ». *Vie française*, vol. 34, no. 7-8-9, p. 16-20
- Wade, Michael. 2007. « Johnny Rebel and the Cajun Roots of Right-Wing Rock ». *Popular Music and Society*, vol. 30, no. 4, p. 493-512
- Wade, Peter. 1997. *Race and Ethnicity in Latin America*. Chicago: Pluto Press, 152 p.
- Waggoner, May. 2014. « Le gombo culturel de la Louisiane », dans *L'Acadie hier et aujourd'hui: L'histoire d'un peuple*, par Phil Comeau, Warren Perrin et Mary Broussard Perrin (dirs.). Opelousas: Andrepont Publishing, p. 74-85
- Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press, 410 p.
- Wallerstein, Immanuel. 1980. *The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*. New York: Academic Press, 370 p.
- Waters, Mary C. 1999. *Black Identities: West Indian Immigrant Dreams and American Realities*. New York et Cambridge: Russell Sage Foundation et Harvard University Press, 413 p.
- Weber, Max. 1995 (1971). *Économie et Société, vol. 2: L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*. Paris: Plon, 425 p.
- Wellman, David T. 1993 (1977). *Portraits of White Racism*, 2^e éd. Cambridge et New York: Cambridge University Press, 270 p.
- Williams, Eric. 1994 (1944). *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 285 p.
- Wilson, Carter. 2011. « The Dominant Class and the Construction of Racial Oppression: A Neo-Marxist/Gramscian Approach to Race in the United States ». *Socialism and Democracy*, vol. 25, no. 1, p. 211-234
- Winant, Howard. 2006. « Race and Racism: Towards a Global Future ». *Ethnic and Racial Studies*, vol. 29, no. 5, p. 986-1003
- Wolf, Eric R. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley et Los Angeles: University of California Press, 503 p.

- Wolpe, Harold. 1986. « Class Concepts, Class Struggle and Racism », dans *Theories of Race and Ethnic Relations*, par John Rex et David J. Mason (éds.). Cambridge: Cambridge University Press, p. 110-130
- Woods, Frances Jerome. 1972. *Marginality and Identity: A Colored Creole Family Through Ten Generations*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 395 p.
- X, Malcolm. 2015 (1965). *The Autobiography of Malcolm X*. New York: Ballantine Books, 466 p.
- Young, Alford A, Jr. 2004. « Experiences in Ethnographic Interviewing About Race: The Inside and Outside of It », dans *Researching Race and Racism*, par Martin Bulmer et John Solomos (éds.). Londres: Routledge, p. 187-202
- Zitomersky, Joseph. 2000. « Race, esclavage et émancipation: La Louisiane créole à l'intersection des mondes français, antillais et américain », dans *Esclavage et abolitions: Mémoires et systèmes de représentation*, par Marie-Christine Rochmann (dir.). Paris: Karthala, p. 283-308
- Zitomersky, Joseph. 2001. « Culture, classe ou État? Comment interpréter les relations raciales dans la grande Louisiane française avant et après 1803? », dans *La France et les Amériques au temps de Jefferson et de Miranda*, par Marcel Dorigny et Marie-Jeanne Rossignol (dirs.). Paris: Société des études robespierristes, p. 63-89

ANNEXES

Annexe 1 : Histoire de la colonisation, de l'esclavage et du racisme, jusqu'à 1800

Antiquité (Égypte, Grèce, etc.)	Moyen Âge européen	c. 1450	c. 1500 ⁽¹⁾	c. 1550	c. 1650 ⁽²⁾	c. 1700	c. 1800
---------------------------------------	-----------------------	---------	------------------------	---------	------------------------	---------	---------

Politique	Impérialisme sans véritable colonialisme	Début d'une expansion coloniale en Méditerranée	Conquête des îles de l'Atlantique et des côtes d'Afrique	Début du colonialisme espagnol aux Caraïbes et en Amérique	Colonisation portugaise au Brésil	Colonisation néerlandaise, britannique et française aux Caraïbes	Expansion française en Amérique (Louisiane en 1699)	Abolitions (Haïti 1804, GB 1838, ÉU 1865), colonialisme mondial
------------------	--	---	--	--	-----------------------------------	--	---	---

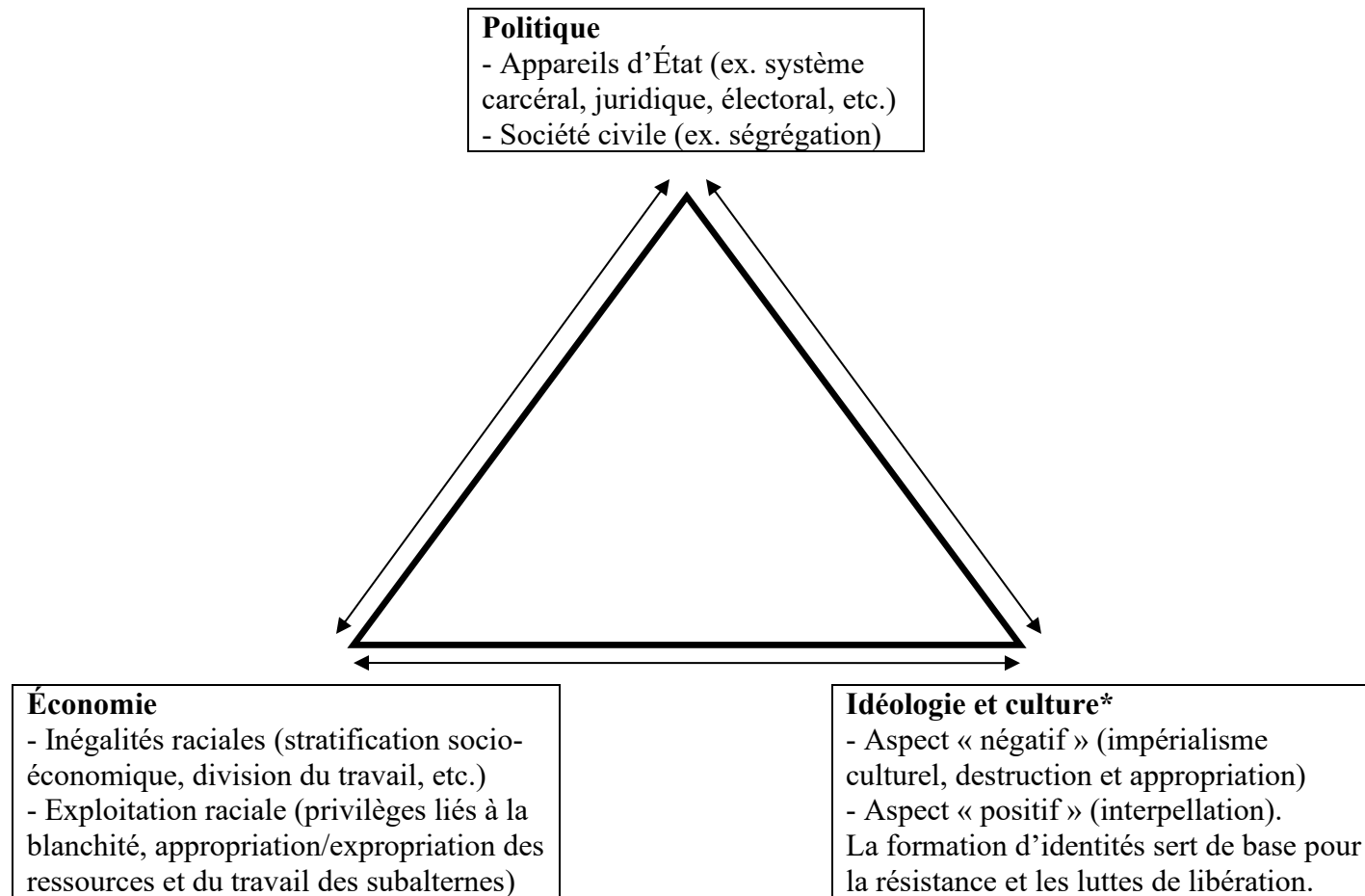
Économie	Esclavage non-racial	Esclavage non-racial	Début du commerce portugais d'esclaves en Afrique	Division raciale du travail, mais force de travail mixte	Division raciale du travail, dév. du commerce d'esclaves	« Esclavage racial », travail des Noirs sur les plantations	Explosion de la prod. de sucre, dév. de l'esclavage	Plantations de coton aux É.-U., de canne à sucre en Louisiane
-----------------	----------------------	----------------------	---	--	--	---	---	---

Idéologie	Pas de racisme	Pas de racisme	Premiers préjugés anti-Noirs (Zurara)	Discours de guerre juste, préjugés anti-Autochtones	Essentialisme racial envers Autochtones (Sepulveda)	Idéologie raciste envers les Noirs	Diffusion du racisme en Europe	Suprématie blanche, théories raciales pseudo-scientifiques
------------------	----------------	----------------	---------------------------------------	---	---	------------------------------------	--------------------------------	--

(1) 1^{ère} phase de formation du racisme : Les débuts du colonialisme européen après 1492 entraînent l'apparition des premières traces d'une idéologie raciste (essentialisme racial) envers les Autochtones, visibles lors de la controverse de Valladolid (1550-1551).

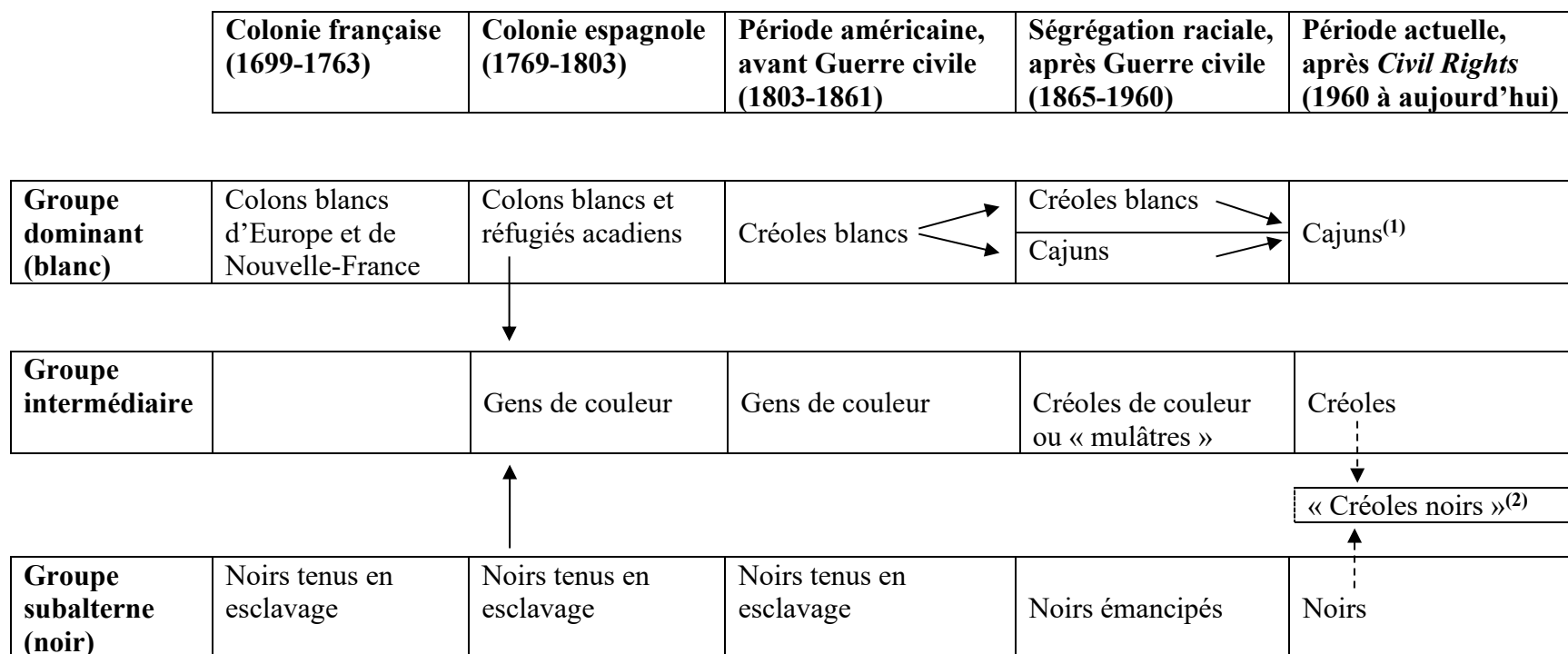
(2) 2^e phase de formation du racisme : La généralisation de l'esclavage des Noirs (esclavage racial) sur les plantations des Caraïbes à partir du milieu du 17^e siècle entraîne la création d'une idéologie raciste envers les Noirs, qui se diffuse et se renforce par la suite.

Annexe 2 : Représentation graphique de la structure du racisme



*Note : L'aspect « négatif » de l'idéologie raciste (l'impérialisme culturel) renforce la structure du racisme, tandis que l'aspect « positif » (la formation des identités et la mobilisation politique des groupes subalternes) a le pouvoir de changer la structure.

Annexe 3 : Structure raciale de la société louisianaise, de 1699 à aujourd'hui



⁽¹⁾ Depuis le processus de *cajunisation* de la population blanche du sud-ouest de la Louisiane, les Blancs descendants de colons français et acadiens tendent à s'identifier comme des Cajuns, le terme « Créole » étant associé désormais aux personnes non-blanches.

⁽²⁾ La catégorie de « Créoles noirs » est censée réunir à la fois les Créoles de couleur (descendants des Gens de couleur) et les Noirs (descendants des esclaves émancipés suite à la Guerre civile), mais les deux groupes continuent parfois à se différencier.